41 مقالة فلسفية لشعبة آداب و فلسفة بكالوريا في ملف واحد

مقالة إستقصائية بالنفي
السؤال :اثبت بطلان الأطروحة الأتية -الألفاظ حصون المعاني-

المقدمة :
الإنسان كائن إجتماعي بطبعة يتعامل مع غيره ووسيلته في ذلك اللغة، ولقد أصبح من الشائع لدى بعض الفلاسفة ان الألفاظ حصون المعاني لكن هناك من يعارض ذلك وهم أصحابالإتجاه الثنائي ولقد تقرر لدي رفض الأطروحة-الإتجاه الواحدي- والمشكلة المطروحة كيف نبطل ذلك؟
التحليل : محاولة حل الإشكالية
الجزء الأول
إن الأطروحة القائلة -الألفاظ حصون المعاني - أطروحة باطلة وذلك بوجود عدة مبررات تدفعنا إلى ذلك ومن الناحية الواقية كثيرا مايتراجع افنسان عن كتابة بعض الكلمات أو يتوقف عن الكلام والسبب في ذلك أن اللفاظ تخونه أي رغم وجود المعاني إلا أنه لايستطيع التعبير عنها وقد يعود السبب إلى عدم القدرة الألفاظ على إحتواء المعاني العميقة والمشاعر الدافئة والعواطف الجياشة لذلك قيل إذا كانت كلماتي من ثلج فكيف تتحتوي بداخلها النيران ومن الأمثلة التي توضح ذلك أن الأم عندما تسمع بخبر نجاح ولدها قد تلجأ إلى الدموع ، وهذا يبرر عجز اللغة
الجزء الثاني
إن هذه الأطروحة لها مناصرين وعلى رأسهم جون لوك الذي قال - اللغة سلسلة من الكلمات تعبر عن كامل الفكر - ولكن كلامه لايستقيم أمام النقد لأن الألفاظ محصلة ومحدودة بينما المعاني مبسوطة وممدودة وكما قال أبو حيان التحيدي - ليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط (المعاني) ويحيط به - وكذلك ترى الصوفيةيلجأون إلى حركات ورقصات لأن الألفاظ لم تستطع إخراج جميع مشاعرهم.
الجزء الثالث
إن الأطروحة القائلة الألفاظ حصون المعاني يمكن رفعها (إبطالها) بطريقتين : شخصية وهذا ماحدث لي عندما إلتقيت بزميلي لم أره منذ مدة حيث تلعثم لساني ولم أستطع التعبير عن مشاعرالإشتياق نحوه ، إن الألفاظ في هذه الحالة قتلت المعاني ونجد بركسون أبطل هذه الأطروحة وحجته أن اللغةمن طبيعة إجتماعية وموضوعية بينما الفكر ذاتي وفردي.
الخاتمة : حل الإشكالية
وخلاصة القول أن اللغة مجموعة من الإشارات والرموز تستعمل للإتصال والتواصل والفكر خاصية ينفرد بها الإنسان وقد تبين لنا أن هناك من يربط بين الفكر واللغة مما دفعنا إلى رفض هذه الأطروحة ونقدمسلماتها والرد على حججها وبالنظر ما سبق ذكره نصل إلى حل هذه الإشكالية إن الطروحة القائلة - الألفاظ حصون المعاني -أطروحة باطلة ويجب رفضها

*** -مقالة جدلية حول الذاكرة**

س) إذا كنت أمام موقفين متعارضين أحدهما يقول الذاكرة مرتبطة بالدماغ والأخر يقول الذاكرة أساسها نفسي وطلب منك الفصل والبحث عن الحل فما عساك تصنع؟

-في هذه المقالة وقع جدل بين الفلاسفة والعلماء حول العامل المسؤول عن حفظ واسترجاع الذكريات .

الوضعية المشكلة

إليك هذا الحوار الذي دار بين صديقين قال الأول إن العوامل النفسية تساعدني على تذكر دروسي ،فرد عليه الثاني إن الدماغ هو المسؤول عن ذلك ، حدد المشكلة وأفصل فيها؟

المقدمة : طرح الإشكالية

يتعامل ويتفاعل الإنسان مع العالم الخارجي بمافيه من أشياء مادية وأفراد يشكلون محيطه الاجتماعي ،يتجلى ذلك في سلوكات بعضها ظاهري والأخر باطني المتمثل في الحياة النفسية والتي من مكوناتها- الذاكرة - ،فإذا كنا أمام موقفين متعارضين أحدهما أرجع الذاكرة إلى الدماغ ،والأخر ربطها بالعوامل النفسية فالمشكلة المطروحة:

هل أساس الذاكرة مادي أم نفسي ؟

التحليل: عرض الأطروحة الأولى

ربطت النظرية المادية بين الذاكرة والدماغ فهي في نظرهم ظاهرة بيولوجية ، أي أساس حفظ واسترجاع الذكريات >>فيزيولوجي <<وهذا ما ذهب إليه ريبو الذي قال >>الذاكرة حادثة بيولوجية بالماهية <<حيث أرجع الذاكرة إلى الجملة العصبية وحدّد ٦٠٠مليون خلية عصبية في نظره هي المسؤولية على الحفظ و الاسترجاع بحكم المرونة التي تتصف بها ، فمثلها تحتفظ مادة الشمع بما يطبع عليها، كذلك الخلايا العصبية تحتفظ بالأسماء والصور والأماكن ومن الحجج التي تدمم هذه الأطروحة >>تجارب بروكا <<الذي أثبت أن إصابة الدماغ بنزيف يؤدي إلى خلل في الذاكرة، مثل الفتاة التي أصيبت برصاصة في الجدار الأيسر من دماغها أصبحت لا تتذكر ولا تتعرف على الأشياء التي توضع في يدها اليسرى بعد تعصيب عينيها ، كما ترتبط هذه الأطروحة بالفيلسوف ابن سينا الذي قال >>الذاكرة محلها التجويف الأخير من الدماغ , <<ونفس التفسير نجده في العصر الحديث عند الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي أرجع الذاكرة إلى الجسم وهذا واضح في قوله >>تكمن الذاكرة في ثنايا الجسم <<

النقـــد :

هذه الأطروحة نزعت من الذاكرة >الجانب الشعوري <والإنسان عندما يتذكر فإنه يسترجع الماضي بما فيه من مشاعر وانفعالات.

عرض الأطروحة الثانية

يرى أصحاب النظرية النفسية أن الذاكرة تتبع الشعور الذي يربط الحاضر بالماضي وذلك من أجل وشم معالم المستقبل وحجتهم في ذلك أن الذكريات عبارة عن >أفكار ، تصورات، حالات نفسية ,<وهي معنوية وليست من طبيعة مادية تعود هذه الأطروحة إلى الفرنسي بركسون الذي قسم الذاكرة إلى قسمين > : ذاكرة حركية <أطلق عليها مصطلح العادة >وذاكرة نفسية <وصفها بأنها ذاكرة حقيقية ، وحجته التي استند إليها في ربط الذاكرة بالجانب النفسي أن فاقد الذاكرة يستعيدها تحت تأثير صدمة نفسية كما يثبت ذلك الواقع ، لذلك قال في كتابه:الذاكرة والمادة >>

الانفعالات القوية من شأنها أن تعيد إلينا الذكريات التي اعتقدنا أنها ضاعت إلى الأبد <<وفسرت هذه النظرية استرجاع بقانون >تداعي الأفكار <حيث قال جميل صليب >>في كل عنصر نفسي ميل إلى استرجاع ذكريات المجموعة النفسية التي هو أحد أجزائها <<ومن الأمثلة التوضيحية أنة الأم التي ترى لباس ابنها البعيد عنها تسترجع مجموعة من الذكريات الحزينة ، وهذا يثبت الطابع النفسي للذاكرة.

النقـــد:

النظرية النفسية رغم تبريرها لكيفية استرجاع الذكريات إلا أنها عجزت عن تحديد مكان تواجد الذكريات

التركيب : الفصل في المشكلـــة

الذاكرة محصلة لتفاعل العوامل المادية والنفسية والاجتماعية ، هذا الأخير يساهم في استرجاع الذكريات كما قال هال فاكس >>عندما أتذكر فإن الغير هم الذين يدفعونني إلى التذكر <<ولاكن بشرط سلامة الجملة العصبية >الدماغ , <فقد أكد الأطباء استحالة استرجاع الذكريات دون تدخل الدماغ دون إهمال العوامل النفسية هذا الحل التوفيقي لخصه >دولا كروا <في قوله >> الذاكرة نشاط يقوم به الفكر ويمارسه الشخص <<

الخاتمة : حل الإشكالية

ومجمل القول أن الذاكرة قدرة تدل على الحفظ والاسترجاع ولكن الإشكالية لا ترتبط بمفهوم الذاكرة بل بالأساس الذي يبني عليه ، فهناك من ربطها بشروط نفسية وكمخرج للمشكلة نستنتج أن: الذاكرة محصلة لتفاعل العوامل المادية والاجتماعية والنفسية.

****

الإحساس الإدراك

مقالة جدلية حول الإحساس الإدراك بين الظواهرية والقشطالت

السؤال يقول : هل الإدراك تجربة ذاتية نابعة من الشعور أم محصلة نظام الأشياء ؟

المقدمة : طرح الإشكالية

يتعامل ويتفاعل الإنسان مع عالمه الخارجي بما فيه من أشياء مادية وأفراد يشكلون محيطه الاجتماعي ، يحاول فهم وتفسير وتأويل ما يحيط به وهذا هو الإدراك ، فإذا كنا أمام موقفين متعارضين أحدهما يربط الإدراك بالشعور (الظواهرية) والأخر بنظام الأشياء (القشتالت) فالمشكلة المطروحة : هل الإدراك مصدره الشعور أم نظام الأشياء

التحليل : محاولة حل الإشكالية

عرض الأطروحة الأولى

ترى هذه الأطروحة الظواهرية أن الإدراك يتوقف على تفاعل وانسجام عاملين هما الشعور والشيء المدرك ، وحجتهم في ذلك أنه إذا تغير الشعور يتغير بالضرورة الإدراك ومن دعاة هذه الأطروحة هوسرل وهو مؤسس مذهب الظواهرية حيث قال >>أرى بلا انقطاع هذه الطاولة سوف أخرج وأغير مكاني عن إدراكي لها يتنوع <<وهكذا الإدراك يتغير رغم أن الأشياء ثابتة والإدراك عندهم

يكون أوضح من خلال شرطين (القصدية والمعايشة) أي كلما اتجه الشعور إلى موضوع ما وإصل به يكون الإدراك أسهل وأسرع وخلاصة هذه الأطروحة عبر عنها ميرلوبونتي بقوله >>الإدراك هو الإتصال الحيوي بالعالم الخارجي <<

النقد : من حيث المضمون الأطروحة بين أيدينا نسبية لأنها ركزت على العوامل الذاتية ولكن الإدراك يحتاج إلى العوامل الموضوعية بنية الشيء وشكله ولذلك نقول إنها نسبية أيضا من حيث الشكل

عرض الأطروحة الثانية ترى هذه الأطروحة أن الإدراك يتوقف على عامل موضوعي ألا وهو (الشكل العام للأشياء) أي صورته وبنيته التي يتميز بها وحجتهم في ذلك أن تغير الشكل يؤدي بالضرورة التي تغير إدراكنا له وهكذا تعطي هذه الأطروحة الأهمية إلى الصورة الكلية وهي هذا المعني قال بول غيوم >> *الإدراك ليس تجميعا للإحساسات بل أنه يتم دفعة واحدة <<ومن الأمثلة التي توضح لنا أهمية الصورة والشكل أن المثلث ليس مجرد ثلاثة أضلاع بل حقيقية تكمن في الشكل والصورة التي تكمن عليها الأضلاع ضف إلى ذالك أننا ندرك شكل ألإنسان بطريقة أوضح عندما نركز على الوجه ككل بدل التركيز على وضعية العينين والشفتين والأنف وهذه الأطروحة ترى أن هناك قواعد تتحكم في الإدراك من أهمها التشابه (الإنسان يدرك أرقام الهاتف إذا كانت متشابه) وكذلك قاعدة المصير المشترك إن الجندي المختفي في الغابة الذي يرتدي اللون الخضر ندركه كجزء من الغابة ، وكل ذلك أن الإدراك يعود إلى العوامل الموضوعية.

النقد: صحيح أن العوامل الموضوعية تساهم في الإدراك ولكن في غياب الرغبة والاهتمام والانتباه لا يحصل الإدراك ، ومنه أطروحة الجاشطالت نسبية شكلا ومضمونا.

التركيب : إن الظواهرية لا تحل لنا إشكالية لأن تركيز على الشعور هو تركيز على جانب واحد من الشخصية والحديث على بنية الأشياء يجعلنا نهمل دور العوامل الذاتية وخاصة الحدس لذلك قال باسكال >>إننا ندرك بالقلب أكثر مما ندرك بالعقل <<وكحل الإشكالية نقول الإدراك محصلة لتفاعل وتكامل العوامل الذاتية مع العوامل الموضوعية فمن جهة يتكامل العقل مع التجربة الحسية كما قال كانط ومن جهة أخرى يتكامل الشعور مع بنية الأشياء.

الخاتمة :

وخلاصة القول أن الإدراك عملية معقدة ينقل الإنسان من المحسوس إلى المجرد فالمحصلة فهم وتفسير وتأويل وقد تبين لنا أن مصدر الإدراك إشكالية اختلفت حولها أراء الفلاسفة وعلماء النفس وبعد استعراض الأطروحتين استخلاص النتائج نصل إلى حل الإشكالية الإدراك محصلة للتفاعل وتكامل العوامل الذاتية مع العوامل الموضوعية.

****

اللغة والفكر

مقالة جدلية حول العلاقة بين الإنسان على التفكير وقدرته على التعبير

المقدمة: طرح الإشكالية

يعتبر التفكير ميزة أساسية ينفرد بها الإنسان عن باقي الكائنات الأخرى ومن منطلق أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه فإنه يحتاج ولا شك إلى وسيلة إلى الاتصال والتواصل مع غيرك من الناس وللتعبير عن أفكاره وهذا ما يعرف في الفلسفة بالغة فإذا كنا أمام موقفين متعارضين أحد هما يرى أن العلاقة اللغة بالفكر انفصال والأخر يرى أنها علاقة اتصال فالمشكلة المطروحة هل العلاقة بين اللغة والفكر علاقة اتصال أم انفصال ؟

التحليل:

عرض الأطروحة الأولى

ترى هذه الأطروحة(الاتجاه الثنائي) أن العلاقة بين اللغة والفكر علاقة انفصال أي أنه لايوجد توازن بين لا يملكه الإنسان من أفكار وتصورات وما يملكه من ألفاظ وكلمات فالفكر أوسع من اللغة أنصار هذه الأطروحة أبو حيان التوحيدي الذي قال >>ليس في قوة اللغة أن تملك المعاني << ويبررون موقفهم بحجة واقعية إن الإنسان في الكثير من المرات تجول بخاطره أفكار لاكته يعجز عن التعبير عنها ومن الأمثلة التوضيحية أن الأم عندما تسمع بخبر نجاح ابنها تلجأ إلى الدموع للتعبير عن حالتها الفكرية والشعورية وهذا يدل على اللغة وعدم مواكبتها للفكر ومن أنصار هذه الأطروحة الفرنسي بركسون الذي قال >>الفكر ذاتي وفردي واللغة موضوعية واجتماعية <<وبهذه المقارنة أن اللغة لايستطيع التعبير عن الفكر وهذا يثبت الانفصال بينهما . النقد

هذه الأطروحة تصف اللغة بالعجز وبأنها تعرقل الفكر لكن اللغة ساهمت على العصور في الحفاظ على الإبداع الإنساني ونقله إلى الأجيال المختلفة.

عرض الأطروحة الثانية

ترى هذه الأطروحة (الاتجاه الو احدي) إن هناك علاقة اتصال بين اللغة والفكر مما يثبت وجود تناسب وتلازم بين ماتملكه من أفكار وما تملكه من ألفاظ وعبارات في عصرنا هذا حيث أثبتت التجارب التي قام بها هؤلاء أن هناك علاقة قوية بين النمو الفكري والنمو اللغوي وكل خلل يصيب أحداهما ينعكس سلبا على الأخر ومن أنصار هذه الأطروحة هاملتون الذي قال >>الألفاظ حصون المعاني وقصد بذلك إن المعاني سريعة الظهور وسريعة الزوال وهي تشبه في ذلك شرارات النار ولايمكن الإمساك بالمعاني إلا بواسطة اللغة<<

النقد

هذه الأطروحة ربطت بين اللغة والفكر لاكن من الناحية الواقعية يشعر أكثر الناس بعدم المساواة بين قدرتهم على التفكير وقدرتهم على التعبير.

التركيب : الفصل في المشكلة

تعتبر مشكلة اللغة والفكر أحد المشكلات الفلسفية الكلاسيكية واليوم يحاول علماء اللسانيات الفصل في هذه المشكلة بحيث أكدت هذه الدراسات أن هناك ارتباط وثيق بين اللغة والفكر والدليل عصر الانحطاط في الأدب العربي مثلا شهد تخلفا في الفكر واللغة عكس عصر النهضة والإبداع ومن المقولات الفلسفية التي تترجم وتخلص هذه العلاقة قول دولا كروا >>نحن لانفكر بصورة حسنة أو سيئة إلا لأن لغتنا مصنوعة صناعة حسنة أو سيئة <<

الخاتمة: حل الإشكالية

وخلاصة القول أن اللغة ظاهرة إنسانية إنها الحل الذي يفصل بين الإنسان والحيوان ولا يمكن أن نتحدث عن اللغة إلا إذا تحدثنا عن الفكر وكمحاولة للخروج من الإشكالية إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر نقول أن الحجج والبراهين الاتجاه الو احدي كانت قوية ومقنعة ومنه نستنتج العلاقة بين العلاقة بين اللغة والفكر علاقة تفاعل وتكامل.

****

مقالة استقصائية بالوضع حول اللاشعور

المقدمة

تصدر عن الإنسان سلوكات مختلفة لها ظاهر يراه أكثر الناس وباطن يشكل الحياة النفسية والتي يعتبر اللاشعور أحد أجزائها فإذا كان من الشائع إرجاع الحياة النفسية إلي الشعور فإن بعض الأخر يربطها باللاشعور

والسؤال الذي يطرح نفسه كيف نبرهن على أن اللاشعور حقيقة علمية ؟

التحليل:

عرض منطق الأطروحة

إن الأطروحة القائلة "اللاشعور حقيقة علمية أطروحة فلسفية وعلمية في آن واحد حيث أثار بعض الفلاسفة العصر الحديث إلى وجود حياة نفسية لاشعورية ومنهم شوزنهاور كما ارتبطت هذه الأطروحة بمدرسة التحليل النفسي والتي أسسها فرويد واللاشعور قيم خفية وعميقة وباطني من الحياة النفسية يشتمل العقد والمكبوتات التي تشكله بفعل الصراع بين مطالب الهو وأوامر ونواهي الأنا الأعلى وبفعل اشتداد الصراع يلجأ الإنسان إلى الكبت ويسجن رغباته في اللاشعور

الدفاع عن منطق الأطروحة

إن هذه الأطروحة تتأسس على أدلة وحجج قوية تثبت وجودها وصحتها ومن أهم هذه الأدلة التجارب العيادية التي قام بها علماء الأعصاب من أمثال شاركوا الذين كانوا بصدد معالجة مرض الهستيريا وبواسطة التنويم المغناطيسي ثم الكشف عن جوانب اللاشعورية تقف وراء هذا المرض ومن الأدلة والحجج التي تثبت اللاشعور الأدلة التي قدمها فرويد والمتمثلة في الأحلام وفلتات اللسان وزلات القلم والنسيان وحجته أنه لكل ظاهرة سبب بينما هذه الظواهر لانعرف أسبابها ولا نعيها فهي من طبيعة لاشعورية وهي تفريغ وتعبير عن العقد والمكبوتات ومن الأمثلة التوضيحية افتتاح المجلس النيابي الجلسة بقوله >>أيها السادة أتشرف بأن أعلن رفع الجلسة <<

نقد منطق الخصوم

إن أطروحة اللاشعور تظهر في مقابلها أطروحة عكسية >>أنصار الشعور <<ومن أبرز دعاة هذه الأطروحة ديكارت الذي قال >>أنا أفكر أنا موجود <<والإنسان في نظره يعرف بواسطة الوعي عالمه الخارجي وعالمه الداخلي >>الحياة النفسية <<ونجد أيضا سارتر الذي قال >>السلوك في مجري الشعور <<ولكن هذه الأطروحة مرفوضة لأن علم النفس أثبت أن أكثر الأمراض النفسية كالخوف مثلا ينتج دوافع لاشعورية ومن الناحية الواقية هناك ظواهر لانشعر بها ولا يفسرها الوعي ومن أهمها الأحلام.

الخاتمة:

حل الإشكالية

ومجمل القول أن الحياة النفسية تشمل المشاعر و الانفعالات والقدرات العقلية وقد تبين لنا أن الحياة النفسية أساسها اللاشعور وقد أثبتنا ذلك أما الذين ربطوا الحياة النفسية بالشعور فقد تمكنا الرد عليهم ونقد موقفهم ومنه نستنتج الأطروحة القائلة اللاشعور أساس الحياة النفسية أطروحة صحيحة ويمكن الدفاع عنها.

هل العادة تدل على التكيف والإنسجام أم أنها تؤدي إلى إنحراف في السلوك

المقدمة:

يتعامل ويتفاعل الإنسان مع العالم الخارجي بما فيه من أشياء مادية ترمز إلى الوسط الطبيعي وأفراد يشكلون المحيط الإجتماعي . يتجلى ذلك في سلوكات منها المكتسبة بالتكرار وهذا ما يعرف بالعادة ، فإذا كنا أمام موقفين متعارضينأحدهما يربط العادة بالسلوك الإيجابي والأخر يصفها بالإنحراف

فالمشكلة المطروحة:

هل العادة تدل على التكيف والإنسجام أم أنها تؤدي إلى إنحراف في السلوك ؟

التحليل :

عرض الاطروحة الاولى:

يرى أصحاب هذه الأطروحة أن تعريف العادة يدل على أنها ظاهرة إيجابية أنها توفر لصاحبها الجهد والوقت والمقارنة بين شخصين أحدهما مبتدئ والآخر متعود على عمل ما يثبت ذلك،(كالمتعود على استخدام جهاز الإعلام الآلي) تراه ينجز عمله في أسرع وقت مع إتقان عمله كما وكيفا.

وتظهر إيجابيات العادة على المستوى العضوي فالعادة الحركية تسهل حركة الجسم وهذا واضح في قول آلان " العادة تمنح الجسم الرشاقة والمرونة " . ومن الأمثلةالتي توضح إيجابيات العادة أن مكارم الأخلاق وكظم الغيظ إنما تنتج عن التكرار.

لذلك أطلق عليها علماء الإجتماع مصطلح العادات الأخلاقية . ليس هذا فقط بل هناك عادات فكرية مثل التعود على منهجية معالجة مقالة فلسفية أو تمرين في الرياضيات، وملخص هذه الأطروحة أن التكيف مع العالم الخارجي يرتبط بالعادة ولولاها لكان الشيء الواحد يستغرق الوقت بأكمله لذلك قال مودسلي :" لولا العادة لكان في قيامنا بوضع ملابسناوخلعها ، يستغرق نهاراكاملا"

النقد:

إن طبيعة الإنسان ميالة إلى الأفعال السهلة التي لا جهد فيها لذلك ترى كفة الأفعال السيئة أرجح من كفة الأفعال الإيجابية.

عرض الأطروحة الثانية:

ترى هذه الأطروحة أن العادة وظيفتها سلبية على جميعالمستويات فهي تنزع من الإنسان إنسانيته وتفرغه من المشاعر وكما قال برودوم " جميع الذين تستولي عليهم العادة يصبحون بوجوههم بشرا وبحركاتهم آلات ."ومن الأمثلة التوضيحية أن المجرم المتعود على الإجرام لا يشعر بالألم الذي يلحق ضحاياه . وعلى المستوى النفسي ،العادة تقيد حركة الإنسان وتقتل فيه روح المبادرة، وكلما تحكمت العادة في الإنسان نقصت وتقلصت حريته واستقلاله في القرار . وخلاصة هذه الأطروحة أن العادة تعيق التكيف حيث يخسر الإنسان الكثير من قواه الجسدية والعقلية وكماقال روسو " خير عادة للإنسان ألا يألف عادة"

النقد:

إذا كان للعادة سلبيات فإن لها أيضا إيجابيات.

التركيب:

لا شك أن هناك في الحياة عادات يجب أن نأخذها ونتمسك بها ، وأن هناك عادات يجب تركها . فالذي يحدد إيجابية أو سلبية العادة هو الإنسان . وكما قال شوفاليي " العادة هي أداة الحياة أو الموت حسب استخدام الفكر لها " . ومن الحكمة التحلي بالعادات الفاضلة والتخلي عن العادت الفاسدة وفق قانون التحلية والتخلية وهذا واضح في قول توين لا يمكن التخلص من العادة برميهامن النافذة وإنما يجعلها تنزل السلم درجة درجة". وصاحب الإرادة هو من يفعل ذلك.

الخاتمة:

ومجمل القول أن العادة أحد أنواع السلوك الناتجة عن تكرار الفعل،وقد تبين لنافي مقالنا أن هناك من أرجع التكيف مع العالم الخارجي إلى العادات الفاضلة ، وهناك من نظر إلى العادة نظرة سلبية

باعتبار المساوئ التي جلبتها إلى الإنسان وكمخرج منالمشكلة المطروحة نستنتج:
العادة قد تكون سلبية وقد تكون إيجابية حسب توظيف الإنسان لها.

****

مقالة جدلية حول أصل المفاهيم الرياضية

الأسئلة : إذا كنت أمام موقفين متعارضين أحدهما يقول الرياضيات في أصلها البعيد مستخلصة من العقل والأخري تقول : الرياضيات مستمدة من العالم الحسي . وطلب منك الفصل في المشكلة فما عساك تصنع ؟

سؤال : هل المعاني الرياضية موجودة في النفس أو أوحت بها بعض مظاهر الطبيعة

المقدمة : طرح الإشكالية

تنقسم العلوم إلي قسمين علوم تجريبية مجالها المحسوسات ومنهجها الاستقراء كالفيزياء وعلوم نظرية مجالها المجردات العقلية ومنهجها الاستنتاج كالرياضيات هذه الأخيرة أثارة جدلا حول أصل مفاهيمها ومبادئها فإذا كنا أمام موقفين أحدهما أرجع الرياضيات إلى العقل والأخر ربطها بالتجربة فالمشكلة المطروحة : هل المعاني الرياضية مستخلصة من أصلها البعيد من العقل أو التجربة ؟

التحليل: محاولة حل الإشكالية

عرض الأطروحة الأولي

يرى العقليون (المثاليون) أن المفاهيم الرياضية مستخلصة من أصلها البعيد من العقل وهي فطرية قائمة في النفس وهكذا الرياضيات بناء استدلالي والاستدلال نشاط عقلي فينتج عن ذلك أن المفاهيم والمبادئ الرياضية من طبيعة عقلية ، هذا ما ذهب إليه أفلاطون الذي قال في كتابه الجمهورية >>عالم المثل مبدأ كل موجود ومعقول أن المعرفة تذكر <<وأكد أفلاطون في محاورة مينوت أن البعد قادر على أن يكشف بنفسه كيفية وإنشاء شكل مساوئ مربع معلوم ومن دعاة هذه الأطروحة ديكارت الذي قال في كتابه التأملات >>المعاني الرياضية أفكار فطرية أودعها الله فينا منذ البداية <<وهم يبررون موقفهم بحجج متنوع من أهمها الرموز الجبرية اللانهائية مفاهيم رياضية لا صلة لها بالواقع الحسي كما أنها تتصف بثلاثة خصائص، مطلقة ، ضرورية ، كلية، فلا يعقل أن تنتج عن العالم الحسي وتعود هذه الأطروحة إلى كانط الذي ربط المعرفة بما فيها الرياضيات ، بمقولتين فطريتين هما الزمان والمكان أي أن الرياضيات في أصلها معاني فطرية لأنها شيدت على أسس فطرية فالمفاهيم الرياضية في أصلها البعيد مستمدة من العقل.

النقد :

هذه الأطروحة نسبية لأنه لو كانت المفاهيم الرياضية فطرية مغروسة في النفس لتساوى في العلم بها جميع الناس لكن الأطفال لايدركون المفاهيم الرياضية إلا من خلال المحسوسات

عرض الأطروحة الثانية

يرى التجريبيون (الحسيون) أن المعاني الرياضية مصدرها التجربة أي المفاهيم الرياضية إذا تم تحليلها فإنها ستعود إلى أصلها الحسي ومثال ذلك أن رؤية النجوم أوحت بالنقاط والقمر يرتبط بفكرة القرص لذلك قال الحسيون >>العقل صفحة بيضاء والتجربة تكتب عليه ماتشاء <<وهم يبررون موقفهم بما توصل إليه العلماء الأنتروبولوجيا الذين أكدوا أن الشعوب البدائية إستعملت الحصى وأصابع اليدين والرجلين عند حساب عدد الأيام والحيوانات التي يمتلكونها ومواسم السقي المحاصيل الزراعية مما يثبت أن المفاهيم الرياضية أصلها حسي ليس هذا فقط إن المفاهيم الهندسية

كالطول والعرض إنما هي مكتسبة بفضل الخبرة الحسية لذلك قال ريبو >>حالة الشعور التي ترافق بعض أنواع الحركات العضلية هي الأصل في إدراكنا للطول والعرض والعمق <<ومن أدلتهم أيضا أن الهندسة تاريخيا هي أسبق في الظهور من الحساب والجبر والسر في ذلك أنها مرتبطة بالمحسوسات ولو كانت المفاهيم الرياضية في أصلها مجردات عقلية لظهور الجبر قبل الهندسة كل ذلك يثبت أن المفاهيم الرياضية أصلها حسي

النقد :

صحيح أن بعض المفاهيم الهندسية أصلها حسي لكن أكثر المفاهيم الرياضية الجبر لا علاقة لها بالواقع الحسي.

التركيب: الفصل في المشكلة

لاشك أن المعرفة جهد إنساني ومحاولة جادة لفهم مايحيط بنا من أشياء وإجابتك على مايدور في عقولنا من جهد وبناء مستمر وهذا مايصدق على الرياضيات وكحل توفيقي لأصل المفاهيم الرياضية نقول الرياضيات بدأت حسية ثم أصبحت مجردة وهذا ما وضحه جورج سارتون بقوله >> الرياضيات المشخصة هي أول العلوم نشوءا فقد كانت في الماضي تجريدية ثم تجردت وأصبحت علما عقليا <<وذات الحل التوفيقي ذهب إليه عالم الرياضيات غونزيت الذي أكد >تلازم ماهو حسي معا ماهو مجرد في الرياضيات <

الخاتمة : حل الإشكالية

وخلاصة القول أن الرياضيات علم يدرس المقدار القابل للقياس بنوعيه المتصل والمنفصل وقد تبين لنا أن المشكلة تدور حول أصل المفاهيم الرياضية فهو هناك من أرجعها إلى العقل وأعتبرها فطرية وهناك من أرجعها وربطها على أساس أنها حسية نستنتج أن مصدر المفاهيم الرياضية هو تفاعل وتكامل القول مع التجربة

****

مقالات الإشكالية الثانية

الأخــلاق بين النسبي والمطلق

مقالة جدلية حول(الخير والشر) بين (الدين والعقل(

السؤال المشكل

إذا كنت بين موقفين متعارضين أحدهما يقول الأخلاق مصدرها الإرادة الإلهية وثانيهما يقول القول هو مشروع الأخلاقي.

وطلب منك الفصل في المشكلة فما عساك تصنع؟

الوضعية المشكلة

إليك هذا الرأيين ، قال أفلاطون >الخير فوق الوجود شرفا وقوة <وقال الأشعري >الخير والشر بقضاء الله وقدره <

المقدمــة : طرح الإشكـاليـة

يتجلى سلوكات الإنسان في سلسلة من الأفعال وردود الأفعال والتي ينظر إليها الفلاسفة من زاوية ما يجب أن يكون وذلك بربطها بقيمة >الحسن والقبح <وهذه هي الفلسفة الجمال ،أو بربطها بقيمة >الخير والشر <وهذه هي الفلسفة الأخلاق ، فإذا كنا بين موقفين متعارضين أحدهما أرجع الأخلاق إلى سلطة مقدسة >إرادة الله <والأخر أرجع القيم الأخلاقية إلى سلطة العقل فالمشكلة المطروحة .

هل مصدر القيمة الخلقية الدين أم العقل ؟

التحليل : عرض الأطروحة الأولى

أرجعت هذه الأطروحة >أساس الدين للأخلاق،الشر والخير إلى إرادة الله <أي ماحسنه الشرع ومدح فاعله فهو خير، وما قبحه الشرع وتوعد فاعله بالعقاب فهو شر ،وهذه الأطروحة واضحة عند ابن حزم الأندلسي حيث قال >>ليس في العالم شيء حسن لعينه ولاشيء قبيح لعينه لكن ما سماه الله تعالى حسن فهو حسن وفاعله محسن<<ومن الأمثلة التوضيحية أن >القتل <إذا كان دفاع عن النفس فإن النصوص الشرعية اعتبرته خير أما إذا كان لهون في النفس أو لتحقيق مصلحة شخصية فإن الشرع يحكم على فاعله بالقبح ومن أنصار هذه الأطروحة الأشعري الذي قال >> الخير والشر بقضاء الله وقدره <<فالحكمة الإلهية هي التي تفصل في الأمور وإرسال الرسل عليهم السلام حجة تثبت ذلك ، هذه الأوامر الأخلاقية نقلية وليست عقلية.

النقد :

لاشك أن الدين يرشدنا في حياتنا لاكن لايعني هذا تعطيل العقل أو تحريم إشتهادي فالعقل يساهم أيضا في بناء الأخلاق.

عرض الأطروحة الثانية

ترى هذه الأطروحة >النظرية العقلية <إن القيم التي يؤمن بها الإنسان ويلتزم بها في حياته مصدرها العقل ، وهذه القيم ثابت ومطلقة لاتتغير في الزمان والمكان ومن أبرز دعاة هذه الأطروحة أفلاطون الذي قال >>الخير فوق الوجود شرفا وقوة , <<حيث قسم الوجود إلى قسمين (عالم المحسوسات وعالم المثل) ، إن القيم عند أفلاطون يتم تذكرها ولذلك قال >المعرفة تذكر <وقصد بذلك أن القيم الأخلاقية الكاملة مكانها عالم المثل ، والعقل هو القادر على استعادتها ، وفي أمثولة الكهف وضح أفلاطون أننا سجناء للجسد والعقل هو الذي يحرر وبه تمزق الروح حجاب الجسد ، ومن أنصار هذه الأطروحة الفيلسوف الألماني كانط الذي استعمل المصطلح الواجب الأخلاقي أي طاعة القانون الأخلاقي احتراما له وليس للمنفعة أو خوفا من المجتمع ، والأخلاق عند كانط تتأسس على ثلاث شروط > : شرط الشمولية <وهذا واضح في قوله >>تصرف بحيث يكون عملك قانون كلية <<و >شرط احترام الإنسانية <أي معاملة الناس كغاية وليس كوسيلة ، وأخيرا ضرورة أن يتصرف الإنسان وكأنه هو >مشروع الأخلاق.<

النقـد:

هذه الأطروحة نسبية لأن العقل ليس ملكة معصومة من الخطأ بل يحتاج إلى من يرشده وهو الدين.

التركيب:

رغم ما يبدو من التعارض بين المذاهب الأخلاقية حول أساس القيمة الخلقية إلا أنها في نهاية متكاملة لأن القيمة الخلقية التي يطمح إليها هي التي يجب أن يتحقق فيها التكامل بين المطالب الطبيعية وصوت العقل وسلطة المجتمع وأوامر ونواهي الشرع، لذلك قال فيقِن >>الأخلاق من غير دين عبث , <<ذلك الدين يرشد العقل ويهذب المصلحة ويحقق الإلزام الخلقي أمام الله والمجتمع ولذلك قال أبو حامد الغزالي >>حسن الخلق يرجع إلى اعتدال العقل وكمال الحكمة واعتدال الغضب والشهوات وكونها للعقل والشرع مطيعة .<<

الخاتمة : المخرج من المشكلة
وخلاصة القول أن الأخلاق مجموعة من القواعد والأحكام التقيمية التي تحدد الخير والشر ، وقد تبين لنا أن المشكلة المطروحة تتعلق بمعيار القيمة الخلفية فهناك من أرجعها إلى إرادة الفرد > الأساس العقلي <وهناك من اعتبر الدين متنوع الأخلاق وكمخرج للمشكلة المطروحة ونستنتج أن الأخلاق تتأسس على العقل والدين معا.

****

لمزيد من المقالات زوروا منتداكم الالكتروني بالضغط على : منتديات عين تموشنت

هل التجربة شرط في كل معرفة علمية ؟؟؟
إذا كان تاريخ العلم مرتبطا بظهور المنهج التجريبي الذي مكن العلماء من التحقق من صدق فروضهم ، هل هذا يعني أن التجربة هي شرط المعرفة العلمية ؟ وفي هذه الحالة ماذا نقول عن المعرفة الرياضية التي تعتبر معرفة علمية ، ولا تقوم على التجربة ؟ والمشكل المطروح هل المعرفة العلمية بالضرورة معرفة تجريبية أم لا ؟ ** ليبدأ العالم بحثه بملاحظة ظاهرة غريبة فيتساءل عن سبب ظهورها ، عندها يحاول أن يجيب عن السؤال ، ويكون هذا الجواب مؤقتا يحتمل الصدق والكذب إلى أن ينزل به إلى المخبر ليجربه ، وتكون التجربة بذالك عملية التحقق من صحة أفكارنا أو عدم صحتهاعن طريق إعادة بناء الظاهرة من جديد في ظروف اصطناعية بواسطة الفرض فلما لاحظ * كلوديرتارد* إن بول الأرانب التي اشتراها من السوق صاف وحامض ، وهاتان الصفتان خاصتان بآكلة اللحوم في حين أن الأرانب آكلة عشب ، يجب أن يكون بولها عكرا قلويا ، افترض أن الأرانب كانت جائعة وأكلت من أحشائها الداخلية ، لكي يتأكد كلودبرنارد من فرضه هذا ، اطعم الأرانب العشب ، فكان بولها عكرا قلويا ، ثم تركها جائعة مرة أخرى وهذا هو الفرض الذي افترضه فأصبح بولها صافيا حامضا ، وهذه هي الظاهرة التي لاحظها وقد أعاد بناءها بواسطة الفرض الذي استنتجه من الظاهرة نفسها غير أن العالم لا يقوم بتجربة واحدة وإنما يكرر التجربة عدة مرات مع تغير شروطها للتحكم فيها أكثر ، كما يعمد إلى تحليل الظاهرة وعزل مختلف شروطها لتبسيطها ، فإذا كانت الظاهرة في الطبيعة قد تختلط بغيرها من الظواهر ، فان العلم في المخبر يعمل على حذف الشروط التي لا تهمه ، ليحتفظ فقط بالعناصر الأساسية للظاهرة التي يشير إليها الفرض ، والتي توجد في كل الحوادث التي لها نفس الخاصية ، مما يمكنه من استخلاص النتائج ثم تعميمها على الأجزاء وإذا توقف العالم عند مرحلة الفرض ، ولم يستطع أن يثبت صحته في الواقع ، فان عمله لا يدرج ضمن المعارف العلمية ، لأن العقل إذا كان يبني الأفكار ، فان الواقع هو الذي يحكم عليها إذا كانت صادقة أم لا ، أن صحة المعرفة العلمية متوقفة على عدم تناقض الفكر مع الواقع الأمر الذي لا يمكن التأكد منه إلا باستعمال التجربة المخبرية ، يقول كلود برنارد"إن الملاحظة هي جواب الطبيعة الذي تجوب به دون سؤال ، لكن التجربة هي استنطاق الطبيعة " ويرى جون ستوارتمل ان الملاحظة العلمية اذا كانت تثير فينا تساؤلات ، فان التجربة قادرة على تقديم الإجابة الحاسمة لها . ما يبدو واضحا لنا ان الانسان وكأنه جعل من بلوغ المعرفة العلمية الصحيحة هدف وجوده وغايته ، وكان عليه ان يعرف معيار هذا الصدق ، فكان جوابه أن الصدق عكس التناقض وكان قانونه أن المعرفة لا تكون علمية إذا كانت خالية من التناقض غير أن التناقض نوعان : تناقض الفكر مع الواقع ، وتناقض الفكر مع نفسه ، وإذا كانت المعرفة في العلوم الطبيعية و الأنسانية تجعل من التجربة وسيلة لتحقيق شرط عدم التناقض أحكامها مع الواقع ، بل تجعلها تتطابق معها ، مادام الحكم يعود إلى الواقع ، فأن المعرفة العقلية التي تمثلها الرياضيات والمنطق لاتستعمل التجربة

للتحقق من فروضها بصفتها علما مجردا ، وإنما تستعمل البرهان العقلي الذي يجعل الفكر لا يتناقض مع المبادئ والفرضيات التي وضعها ، فأذا قلنا في الرياضيات أن مجموع زوايا المربع ٣٦٠ درجة فإننا لم ننقل هذا الحكم من الواقع كما يحدث في الفيزياء ، وإنما استنتجناه إستنتاجا منطقيا من المسلمة التي تقول أن مجموع زوايا المثلث **180** درجة وإذا كان المربع ضعف المثلث ، كانت مجموع زواياه تساوى **360=180x2** درجة غير الن الرياضي في بنائه للمعرفة الرياضية وان كان يستعمل منهجا يختلف عن المنهج الذي يستعمله الفزيائي فأنه يمر بنفس الخطوات التي يمر بها العلم الطبيعي ، فهو أولا يشعر بوجود مشكلة تستوجب الحل ، لم يحددها وعندها يستخلص الفروض الممكنة التي لا يتوقف عندها وإنما يحاول التحقق منها بالبرهان العقلي ، هذه المعرفة التي الرياضي لا تقل قيمة عن المعرفة التي يبينها الفيزيائي ، إذ كلاهما قبل أن يستخلص النتائج يتحقق من صحتها ، وان كانت عملية التحقيق في العلوم التجريبية مخبرية ، وفي الرياضيات برهانية فأن غايتهما واحدة وهي الوصول بالفكر إلى حكم خال من التناقض

النتيجة : هكذا نستنتج أن التجربة شرط اساسي في المعرفة العلمية لكنها ليست الشرط الكافي ، فالمعرفة العلمية العقلية تقوم على البرهان العقلي وليس على التجربة ، لنقل في النهاية ان المعرفة نوعان معرفة علمية تجريبية ومعرفة علمية عقلية

****

الأمة : يقول المفكر القومي العربي ساطع الحصري، (اللغة روح الأمة وحياتها والتاريخ بمثابة شعورها وذاكرتها(

مقدمة : لقد إهتم الباحثون بالدراسة في البحث عن عوامل أو مقومات نشوء الأمم فالبعض أرجع وجود الأمة أو القومية الى عنصر معين كانتماء الأفراد لبعضهم البعض لشعورهم بالقرابة الروحية فرينان المفكر الفرنسي يرى أن الصفة المميزة للأمة وجودها في الآن نفسه هي الصفة الروحية فهي كما يقول {مجموعة من البشر يجمعهم وعي خاص وشعور بانتماء أعضائها بعضه لبعض} فكان لهذا القول أنما يربط الأفراد بعضهم ببعض هو إحساس وشعور بالقرابة الروحية حيث يشعر كل غفرد من أفراد هذه الأمة بانتمائه الى أمته مما يحفزه ويدفعه الى العمل والتضامن معها قصد بلوغ غاية سامية ومشتركة ألا وهي المصلحة العليا للأمة أما البعض الآخر يرى أن نشوء الأمم يرجع الى جملة من العناصر أو المقومات كالإقليم والدين واللغة وحدة العرق وحدة الحياة الاقتصادية وحدة الماضي والمصير المشترك والمفكر العربي صاطع الحصري يرجع أصل وجود ونشوء الأمم والقوميات الى عنصرين اثنين يلخصهما في العبارات التالية اللغة روح الأمة وحيتها والتاريخ بمثابة شعورها فالنحلل هذه العبارة بشرط أن نبحث عن موطن الضعف والقوة فيها لاريب أن اللغى تلعب دورا فعالا في حياة الأفراد والجماعات وهي إحدى الدعائم الأساسية في الترابط والتلاخم الاجتماعي بين الأفراد فإذا كان القدماء قد عرفوا أن الإنسان حيوان اجتماعي فإنهم قد عرفوه بأنه حيوان ناطق الأمر الذي يتجلى من ورائه ارتباط اجتماعي للإنسان بخاصيته الأساسية وهي النطق أو اللغة ونحن إذا اما بحثلنا عن أهمية اللغة في توطيد وتلاحم وترابط العلاقات بين الأفراد والمجتمعات نجدها عديدة ومختلفة منها أن اللغة أداة تفاهم وتخاطب واتصال وتواصل وأن اللغة أيضا ظاهرة اجتماعية على أساس أنها تتصف بخصائص الظاهرة الاجتماعية فمثلا أن أفراد المجتمع العربي ملزمون بالتكلم لغة واحدة وكذلك لا يمكن أن نتصور أمة من دون لغة وفي هذا المعنى يقول فيخت (إن الفوارق بين أهال روسيا وبين سائر الألمان ما هي إلا فوارق عارضة وسطحية ناتجة عن الأحداث الاعتباطية وأما الفوارق التي تميز الألمان عن سائر الشعوب الأوربية قائمة على طبيعة فاللغة التي يشترك فيها جميع الألمان تميزهم عن جميع الأمم الأخرى تمييزا جوهريا) كما أن اللغة في حد ذاتها

تتضمن كما يقول هردر (على كل ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين وفيها ينبض كل قلب شعب ويتحرك كل روحه ومن انتزاع من هذا الشعب لغته أو التقصير في احترامها حرمه من ثروته الوحيدة التي البلى) هذا ما دفع المفكر العربي ساطع الحصري بأن اللغة روح الأمة وحياتها أما اعتبار اللغة في نظره بمثابة شعور الأمة وذاكرتها يستند على أسس منها : أن اللغة أداة نقل تراث الماضي إلى الحاضر كنقل تراث الأجداد إلى الأبناء فالإنسان يحيى بها حياة اجتماعية وعن طريقها يتجاوز حدود المكان والزمان فيتصل بالناس اتصالا مباشرا كما يتصل معهم اتصالا لا مباشر لأن اللغة سمحت للأجيال بنقل تجاربها وخبراتها للذين يأتون بعدهم وكذلك النظر إلى التاريخ كذكريات مشتركة توحد مشاعر وأحاسيس الأفراد وتأجج عواطفهم الوطنية وشعورهم القومي فالتاريخ بالنسبة لأفراد الأمة جزء من حياتهم حيث يخلق لديهم الشعور بالوحدة وعلى أساس أن التاريخ لا يعتبر في نظرهم مجرد تسجيل للحوادث بل هو وسيلة للكشف عن حاضرهم قصد بناء مستقبلهم أو ما يمكن أن يكون عليه مستقبلهم يقول ساطع الحصري (التاريخ هو بمثابة شعور الأم وذاكرتها فغن أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها وتتعرف الى شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص) ويقول أيضا (إن الذكريات التاريخية تقرب النفوس وتوجد بينها نوعا من القرابة المعنوية والأمة المحكومة التي تنسى تاريخها الخاص تكون قد فقد شعورها ووعيها وهذا الشعور وهذا الوعي لا يعود إليها إلا عندما تتذكر ذلك التاريخ وتعود إليه) وإذا فلا يمكن فصل حاضر الأمة عن ماضيها مثلما لا يمكن فصل ذكريات الشخص عن واقعه الآني أو الراهن فحاضر الأمة مرتبط بماضيها وحاضر الإنسان أسير بماضيه فالتاريخ في أبعاده الثلاث ماض وحاضر ومستقبل هو في الحقيقة الديمومة الخاصة للحياة الشعورية للأمة وكيانها الروحي والوجداني وإن كان المفكر ساطع الحصري يرى بأن اللغة والتاريخ يلعبان دورا في نشوء الأمم والقوميات ونحن بدورنا نؤيد هذا الرأي ولكن لا يجعلنا نغفل المقومتا الأخرى مثل الدين و الإقليم والعادات والتقاليد.....آلخ فهذه المقومات برمتها تلعب دروا أساسي من بينها ما يلعب دروا أكثر أهمية من دور اللغة والتاريخ فسكان سويسرا مثلا يتحدثون بعدة لغات ومع ذلك فهم يشكلون أمة من أرقى أمم الأرض .... وما يقال عن اللغة يقال عن التاريخ لأن التاريخ في تقلب دائم منذ العصور القديمة الى العصر الحاضر شهدت كثير من الأمم تقلبات في تاريخ وهذا ما يجعلنا نقول أنه من الصعب جدا على أمتنا أن تحتفظ منذ القدم بوحدة تاريخها واستقلالها

خاتمة : في الأخير يمكن أن نقول الأمة كائن حي ينموا ويتطور ويتشكل هيكله باستمرار فقد يلعب هذا العنصر أو ذاك في النوم والتطور والتشكل في ظروف معينة فقد يلعب نفس هذا الدول في ظروف مختلفة ولكلك فإنه من الخطأ الجسيم القول بأن عنصر واحد هو وحده الذي كان العامل الفعال والأساسي في وجود تشكيل الأمم وصيانة وحدتها في كل زمان وفي كل مكان فالأمة كظاهر معقدة التركيب مثلها مثل جميع الظواهر الاجتماعية لأنها تخضع لجملة من العوامل أو العناصر التي يتم بواسطتها تفسير نشوء الأمة ووجودها وهذه المقومات يختلف تأثير كل منهما باختلاف الزمان والمكان (الأرض) والإنسان وهي المعادلة الموضوعية التي تفسر بها وجود الأمة.

يـقول بـرغسون" الحريــة واقعــة شعوريــة وليست مشكلـة تحـل"

♣يكون الإنسان حر إذا صدر الفعل عن إرادته الحرة الخالصة من كل قيد وإكراه أو إلزام ،لقد يجد الإنسان في مسألة الحرية وأراد أن يعرف هل هو حر أم لا ؟♦ الموقف الذي يمثله برغسون يرى بأن الإنسان مادام يقوم بأعمال يشعر انه صاحبها وان قام بها بمحض إرادته دليل كاف على انه حر ونحن نتساءل على انه حر هل فعلا الشعور بالحرية دليل على وجودها ؟ لكن إذا كنا لا نستطيع أن ننفي وجود الحتميات المحيطة بنا كيف يمكن أن نجعل الشعور بالحرية شعورا حقيقا وليس وهما ؟ الإنسان عند برغسون حرا فالحرية عنده واقعة حقيقة ولا سبيل إلى إنكارها كيف يمكن حسب برغسون أن يتساءل على الإنسان هل هو حر أم لا ؟ وشعوره بها عند قيامه بالعمل شهادة كافية على وجودها ؟ إن الشعور عنده كل ملكة الملاحظة ووسيلة الإنسان الأولى في التجريب ، إن الذات تشعر بأنها حرة وهذا الشعور واقعة أولية لا يتسرب إليها الشك، لا يرد برغسون على الذين ينفون وجود الحرية فحسب وإنما يعارض أيضا الذين عملوا على إثبات وجودها بعد أن طرحوها كمشكلة فالحرية واقعة أولية لا تقبل البرهان عنده لان ما هو أولي هو نقطة البداية في البرهان ، كما أن البرهان ينطوي على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتائج والضرورة هي نقيض الحرية ولا يمكن أن نثبت وجود الحرية لنقيضها ، هكذا تكون الحرية عند برغسون موضوعا للشعور وليس موضوعا للعقل ، الأنا عند برغسون مستويان الأنا السطحي المقيد بالحتمية أم السيكولوجي التي يسببها ضغط الظروف الاجتماعية وما يعانيه الفرد من رقابة في حياته اليومية، والنا العميق المتدفق بالأفعال الحرة المتجددة ، والتي لا يمكن التنبوء بنتائجها ، يرفض برغسون البرهنة على وجود الحرية كما يرفض التنبوء بنتائجها لان الحرية عنده واقعة شعورية أوضح من كل الوقائع النفسية ليس برغسون الوحيد من الفلاسفة من جعل من الشعور دليلا على وجود الحرية ، فالقديس أوغسطين قبله اثبت وجود الحرية بالشعور كذلك رأي ديكارت إن التجربة النفسية دليل على وجود الحرية وان شعور الإنسان بها دليل على إنها إرادة حرة قادرة على تقبل الأمور، او رفضها كيف ماشاء ويعتبر ديكارت هذه الحقيقة من أكثر الأمر و وضوحا وبداهة ، كذلك فعل وليام جيمس حين رأى إن هذه القوة الفاعلة التي نشعر بها بمثابة قوة مسيطرة نقول للشيء كن فيكن ومن الفلاسفة المسلمين نجد المعتزلة يقول احدهم (الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعي والصوارف فاذا اراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن فلا ولا صلاحية القدرة الحداثة لإيجاد المراد بها أحس من نفسه ذلك" . غير إن الأبحاث العلمية كشفت وجود حتميات كبيرة تحيط بالإنسان من كل جهة، منها الحتمية الاجتماعية والمتمثلة في العادات والتقاليد التي تحدد سلوكه بصفته فردا يعيش في وسط مجتمع ، والحتمية النفسية المتمثلة خاصة في العقد النفسية التي تمتلئ ساحة الشعور إلى جانب الحتمية الفيزيولوجية والحتمية الفيزيائية الأمر الذي يجعل دليل الشعور يقول عنه برغسون لا يصمد أمامها فيكون الشعور بالحرية إلا وهما فقد لقدا ثبت الطب النفسي بان الكثير من المرضي النفسانيين يسمعون أصواتا ويرون أشخاصا لا وجود لهم سوى في أذهانهم المريضة ، كما أن شدة إيمان الشخص بأمر ما واعتقاده القوي قد يجعله يشعر به وكأنه موجود وهو في الحقيقة من صنع خياله، المتاثر بحالته النفسية قد آمن برغسون بالحرية فشعر بها إن رفض برغسون للطرح إشكالية الحرية على أساس إيمانه بوجدها لا يتسرب إليه ادنى شك ، موقف الدوغماتيك يغض بصره على حقيقة وجود الحتميات براي سبينوزا ان جهلنا بالأسباب الحقيقة التي تسينرنا هو الذي جعلنا نتوهم وجود الحرية. فالحجر يعتقد عند الجهل انه يسقط الى الأرض بمحض ارادته♦ لقد ذرح النسان مشكلة الحرية واقر وجود الحتميات التي تحدد سلوكه وحياته لكنها حتميات مناقضة للحرية كما كان يعتقد قدلار ماهي وسيلة لتحقيقها يقول ليبنز: إن الحتميات تعطي لنا الوسيلة والتي بها يمكن رفعها" وكان على الإنسان بصفته شغوفا بالحرية ان يجد طريقة للتغلب على هذه الحتميات فانكب على دراستها ليكشف عن علاقتها الثابتة التي تمكنه من التحكم في اسبابها للتحكم في النتائج ولم يعد الإنسان اليوم يطرح إشكالية وجود الحرية اوعدم وجودها ةلم يعد يتصور الحتمية كنقيضة للحرية لقد تعدى هذا الطرح الميتافزيقي التقليدي وإنما أصبح يبحث في الطرق التي تمكنه من التحرر من

الحتميات لتحقيق حريته فالحرية ليست موجودة لكي يبحث عنها وانما الحرية تتحقق بالعلم والعمل وجعل من الحتمية القاعدة التي ينطلق منها لتحقيق حريته، فهكذا فكلما عمل الانسان على تحقيق خطوة في عالم الحرية شعر بها وكان شعوره بها شعورا حقيقا ناتجا عن العمل وليس وهما ناتجا عن التمسك بأفكار مسبقة تمسكا مطلقا وان كان تحرر الإنسان يبقى نسبيا نسبية معرفته باسباب الظواهر ♥ وهكذا استنتج ان برغسون ومن ذهب مذهبه قد وقعوا في وهم وان الشعور بالحرية ليس دليلا على وجودها بقدر ماهي دليل على الجهل بلاسببا الا اذا كان هذا الشعور مسبوقا بالعمل للتغلب على الحتميات بشرط إن يعرف الانسان ان هذه الحرية التي يحققها نسبية وليست مطلقة والواقع في وهم أخر لا يختلف على الوهم وقع فيه برغسون.

****

الادراك والاحساس : هل الادراك هو محصلة للنشاط العقل ام هو تصور لنظام الاشياء؟ كيف يمكن ادراك الاماكن البعيدة

مقدمة: باعتبار الانسان كائنا مدركا للاشياء المحيطة به فهو يدركها ادراكا ممباشرا عن طريق التصورات الذهنية عبر الحواس غير اننا نلاحظ أن في العالم اشياء مادية منفصلة عن ذواتها وللانسان معرفة مسبقة لانه مرتبط بنفس ولكن كيف يتم لنا ادراك عالم موضوعي منفصل عن ذواتنا ؟

ق١ نميز بين الافكار التى هي احول نفسية موجودة في الذات وبين الاشياء المادية والتي هي امتدادات موجودة خارج الذات ومادام مجرد حالة ذاتية غير ممتدة فان ادراك شيء ما يكون بواسطة احكام على الشيء وبخائصه وصفاته وكيقفياته كما هو عليها وعلى هذا يكون الدرالك عملية عقلية بحتة و الدليل على ذلك هو ادراك البعد الثالث الذي لا يقابله أي انطباع حسي ببحيث يستطيع ادراكه من خلال رسومات على لوح مسطح لا يوجد فيه عمق الا ان العقل يستطيع ادرا كاه بوضوح ويدعمراي ديكارت وراي كانط الذي يرى ان فكرة المكان لا تتولد من التجربة الحسيةوامنا هبي تصدر عن الذات المدركة(العقل)، فالمكتن و الزمان قالبان عقليان سابقان على التجربةتصب فيهما معطيات التجربة الحسية وبواسطتها تصبح الاشياء الحسية قابلة للادراك فلاقيمة للمؤثرات الحسية على مشتوى الصور الذهنية ودليل كانط هو اننا عاجزون عن تصور أي شيء الا اذا ارصفناه في المكان كما لا نتمكن من ادراك حادثة ما الا اذا تصورنا حدوثها من خلال زمن معين ثم اننا نستطيع تصور زوال الاشياء من المكان ولمكننا لا نستطيع تصور زوال المكان من الاشاويء لان الحيز المكاني يرجع في اصله الى اسس عقلية ، وقد ادى راي العقلانيون موقف باركلي جورج الذي يرى ان(تقدير مسافة الأشياء البعيدة ليس إحساسا بل حكما ستند إلى التجربة) وقد استمد هذه الفكرة من حالة العمال الذي يسترد بصره كما يرى اننا لاندرك الاشياء كما تعطيها لنا الحواس ومن ذلك ادركنا للمكعب منخلال رؤيته ثلاثة وجوه وتسعة اضلاع فالمكعب معقول وليس محسوس.

نقد " ومن هذا فاننا ندرك ما للعقل من دور هام في ادراك المكان ولكن لاينبغي اهمال دور الحواس او التجربة الحسية طالما ان الاشياء مستقلة عن ذواتها

ق٢ وخلافا لهذا الراي الجشطالتية ترى ان العقلانيون قد بالغو في ثقتهم بالعقل واهملوا دور

الحواس لان ادراك المكان لا يستغنبي عن الحواس مادمت المعطيات الحسية منفصلة عنا فادراك البعد الثالث يتعذر اذا لم نهتم بطبيعة الشيء في العالم الخارجي الذي تنقله الحواس كما ان العقل يتاثر بالخداع الحسي ويرجع هذا الى ان التغيرات الحسية تؤثر على الحكام العقلية وبالاضافة الى هذا فان مدرسة الجشطالت ترفض التميز بين الحساس والادراك وترى ان الدراكيتم دفعة واحدة ويكون بصورة عامة للاشياء قبل اجزائها بفضل ماتتمتع به من عوامل موضوعية كاتشابه والتقارب كما ترى هذه النظرية صور لاصناف على المعطيات الحسية بل تكون محايدة لها كما تنكر دون التجربة التي ركز عليها بريكلي ذلك ان الطفل يستطيع مسك الاشياء تحت توجيه النظر
نقد: ومن هذا نجد ان الحسيون قد وقعو في الخطا نفسه الذي وقع فيه العقلانيون باعادة الاعتبار للحواس لا ينبغي ان يكون على حساب العقل
خلاصة: ومن خلال اطلاعنا على المواقف ندركان هذه المواقف قد مزقت مفهوم الدراك زبذلك فان الدراك يكمن في البط بين العقل والحواس لان الحكم العقلي مرتبط بالتجربة الحسية والعكس صحيح

المشكل الأخلاقي: من المشاكل لفلسفية ذات الطابع الأخلاقي التأثير حولها الصراع الفكري والاختلاف في طرح وجهات النظر وتبريرها والتي لاتزال مطروحة إلى يومنا هذا هي مشكلة القيم الأخلاقية أو مصدر الأخلاق والسؤال المطروح يمثلاه موقعان احدهما للفيلسوف كارل ماركس مؤسس المادية التاريخية والثاني للفيلسوف فريدريك نتيشه فيلسوف القوة وكلاهما عاشا في القرن التاسع عشرا وكلاهما من رواد الفلسفة الألمانية الحديثة والتساؤل ما هو شكل ومحتوى كل موقف ياترى ؟ وأي الموقفين اصح ؟
ق١ : الأخلاق من صنع الأقوياء وعلى رأس هذا الموقف كارل ماركس ممثل الماركسية وأتباعها هم انجلز و لينين فالماركسية في نظرتها المادية التاريخية ترى أن القيم الأخلاقية قيم الخير وقيم الشر ، من إنتاج الأقوياء اقتصاديا في المجتمع .. أو بعبارة أوضح مصدر وجودها النظام الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع سواء كان ذا النظام الاقتصادي إقطاعي أو نظام اقتصادي رأسمالي أو اشتراكي فالقيم الأخلاقية انعكاس لعلاقات الإنتاج وتؤكد هذه الطبقة المسيطرة اقتصاديا هي الطبقة المسيطرة أخلاقيا سوء في النظام الاقتصادي الإقطاعي أو الرأسمالي أو الاشتراكي فقيمة الخير والشر مصدرها الطبقة المالكة لقوى الإنتاج وبالتالي المنتوج نحن لا نكرر أن الحياة الاقتصادية لها تأثير في تغير أذهان الناس في ثقافتهم وأخلاقهم لكن ما يؤخذ على مذهب الماركسية المبالغة في المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية، هو أسلوب الإنتاج وعلاقته بالمنتوج فالأفكار الفلسفية قد يكون لها تأثير على المجتمع ومن ثم مصدر للقيم الأخلاقية ودليلنا على ذلك أن الفكر النخبوي الواعي له تأثير فعال على إحداث قيم أخلاقية أو تغيرها والايديولوجية الماركسية نفسها كان لها تأثير قوي عالمي وغيرت مجرى التاريخ حيث أصبحت ايديولوجية الطبقات الكادحة وميثاق البلدان الاشتراكية والشيوعية
ق٢ الأخلاق من صنع الضعفاء يمثل هذا الموقف الفيلسوف نتيشه حيث يرى أن القيم الأخلاقية الحياة الإنسانية فلا توجد قيم مطلقة يقول " الحق إن الناس هم الذين اعطو لأنفسهم كل خير وشر" وبما أن الحياة الإنسانية ليست ثابتة بل هي متغيرة متجددة فالقيم الأخلاقية هي الأخرى ليست ثابتة وإنما متجددة وربط القيم الأخلاقية عند نتيشه بالإنسان الضعيف المقصود بها أن الحياة البشرية عبر التاريخ مسرح للصراع المحتدم بين الناس نتيجة في نظره دائما تغلب الأقوياء على الضعفاء مما يلجا الضعفاء عندما يفقدون كل أدوات الصراع والمقاومة والى الحقد وتبرير ضعفه وهزيمتهم ببعض الأحكام ذات الطابع السلبي يدعون بأنها فضائل وما يقابلها رذائل فالسيطرة والتسلط رذيلة بينما الاستكانة وتحمل الاعتداء فضيلة الظلم رذيلة والصبر على تحمله فضيلة حمل السلاح قصدا للقتال رذيلة وتجنبه فضيلة .. فالضعفاء عبر التاريخ في نظر نيتشه ينادونا بأخلاق تبرر عجزهم وعليه فهي ليست أخلاقا حقيقة وقيما خلقية حقيقة ،إ نما الأخلاق الحقيقة عند نيتشه هي أخلاق الإنسان المتعالي وقد بشر به نتيشه في كتابه " هكذا تتكلم زاردشت " طبيعة تاريخية حيث اعتمد نيتشه على التاريخ الحافل بالصراع بين الناس وبخاصة بين القوي والضعيف فالأقوياء هم السادة والضعفاء هم العبيد فقد كان في التاريخ أن طبقة السادة هم الكهنة والمحاربين ولكن لما اشتد

الصراع بينهم الذي كان نتيجة الاستيلاء على الحكم أفضى إلى انتصار المحاربون انهزام الكهنة مما دفع بالكهنة الحاقدين فيما بعد إلى اللجوء بإبداع الروح والدين والترهات والكهنة في نظر نتيشه عملوا على تجنيد الضعفاء من مرضى وعاجزين ومعذبين " طبقة العبيد" ضد طبقة المحاربين بدعوى أنهم الصالحون وجسد هذه الفكرة في نظر اليهود الكهنوتي ضد الارستقراطيون وانتصر تحت شعار المسيحية باحتلالهم وتم في التاريخ الإنساني قلب القيم الأخلاقية رأسا على عقب فالصبح الخير ضعفا

نقد : صحيح أن الأخلاق من صنع الضعفاء وهذا ما يبرره الواقع المعاش فالضعيف إذا ما عجز يبرر عجزه باللجوء إلى مبادئ مثالية يحتج بها ضد القوي قصد رفع الظلم والجور أما القوي لا يعطي أهمية لهذا التبرير فيتمادي في قهره وإذلاله وهذا ما أكده علم النفس التحليلي حيث أن العقد النفسية كالشعور بالنقص غالبا ما يجعل صاحبه بالتعويض عنه لكن دعوة نتيشه آن الأخلاق من صنع الأقوياء هي دعوة تؤدي إلى تسلط الأقوياء على الضعفاء فالأخلاق الصحيحة عنده هي أخلاق القوة وهذا ما يدفع بوجود الأنظمة الديكتاتورية التي تقمع الضعفاء كالحرب بين الدول القوية والضعيفة

تركيب : رغم ما يبدوا من تعارض بين مذاهب نيتشه في الأخلاق ومذهب ماركس في الأخلاق وبالأخص حول مصدر القيم الأخلاقية ولكنهما يتفقان حول نسبة القيم الأخلاقية لكونها ليست ثابتة ولكن القيم الأخلاقية ليست تابعة للإنسان الضعيف وإنما تابعة إلى ظروف البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية فقد أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن العادات والتقاليد والطقوس والأديان قد تلعب دور أساسي في طرح القيم الأخلاقية ، وقد ذهب إلى هذا العلامة ابن خلدون من قبل أن القيم الأخلاقية تعود إلى البيئة الاجتماعية فقد لاحظ أن القيم في المجتمع البدوي تتمثل في الشجاعة والكرم والشهامة بينما في المجتمع الحضري عكس ذلك وهذا ما يبرر قولنا أن القيم تعود الى الظروف الاجتماعية والطبيعية المحيطة بالمجتمع الإنساني ، وأكد هذا الموقف دوركايم ايظا والاسلام لما جاء فقد حذف من المجتمع الجاهلي كثيرا من القيم الأخلاقية التي كان يعتبرها وقتذالك خيرا كالوأد والأخذ بالثار فحاربها الإسلام بكل قوة وبشر ونادى بقيم أخلاقية تتنافى مع قيم العصر الجاهلي.

خاتمة: وفي الأخير يمكن لقول أن القيم الأخلاقية نسبية تستمد وجودها من اتحاد عوامل مختلفة منها ما هي اجتماعية ومنها ما هي اقتصادية ومنها ما هي طبيعية ومنها ما هي دينية فالقيم الأخلاقية مرتبطة بثقافة وحضارة المجتمع الإنساني ، ولذلك أن تبدل القيم وتغيرها من عصر إلى آخر له علاقة بتطور أو تخلف ثقافة وحضارة المجتمعات الإنسانية ، وهذا ما تؤكده الكثير من الدراسات الاجتماعية والثقافية.

****

المسؤولية و الجزاء

مقدمة: يوصف الإنسان بأنه كائن أخلاقي يحاكم أفعاله ومن دون شك أن هذا التقييم وهذه المحاكمة نابعة من كون الإنسان مكلفا يشعر بالإلزام مرة أمام نفسه ومرة أمام غيره وهذا الإلزام يجعلنا نصفه بأنه مسئولا فماذا نعني بالمسؤولية ؟ ومتى يكون الإنسان مسؤولا؟...الخ .

مفهوم المسؤولية: قد يفهم من المسؤولية في معناها العام الشائع السلطة وحينها يكون حب المسؤولية مساويا لحب السلطة أو كأن يقال جاء المسؤول الفلاني أي من يشغل منصبا معينا بيده الحل و الربط - لكن هذا المعنى يبدو سطحيا و ضيقا فهو لا يكشف عن طبيعة المسؤولية كما يجعلها من اختصاص أفراد دون آخرين.

أما لغة فالمسؤولية مشتقة من السؤال وهي تعني من كان في وضع السؤال والمساءلة.
وفي الاصطلاح: وهي الوضع الذي يجب فيه على التفاعل أن يسأل عن أفعاله - أي يعترف بأنها أفعاله و يتحمل نتائج هذه الأفعال وكما يقال باختصار:- هي "التبعية التي تلزم عن الفعل."
شرطا المسؤولية: إن قراءة التعريف السابق تكشف على أن الوضع الذي يكون فيه الفاعل مسؤولا عن أفعاله هو وضع مشروط و ليس مطلقا.
وهذا يعني أن المسؤولية لا تقوم إلا بشرطين هما:
العقل: ومعناه القدرة على التمييز في الأفعال بين حسنها وقبيحها وهذا الشرط يستثني بالضرورة الطفل الصغر الذي لم يبلغ سن الرشد و لم تسمح له مداركه معرفة الخير والشر، كما تستبعد الدواب والبهائم لأنها فاقدة أصلا لهذه الخاصية وهذا ما يجعل المسؤولية ظاهرة إنسانية.
الحرية: ونعني بذلك قدرة الفرد على القيام بالفعل وقد اتخذ المعتزلة من التكلف دليلا على الحرية الإرادة و هذا يكشف عن ارتباط الفعل بحرية صاحبه- وهذا الشرط يستثني الواقع تحت إكراه كالعبد.
أنواع المسؤولية: إن القراءة المتأنية دوما للتعريف السابق تدفعنا إلى سؤال ما هي السلطة التي يكون الإنسان مسئولا أمامها؟
هناك مواقف يكون الفرد مسؤولا أمام نفسه و لا يحاسبه القانون على ذلك كان لا يفي الفرد بوعد قطعة على نفسه ' وهناك مواقف يكون الفرد مسؤولا ليس أمام نفسه فقط: بل أمام الغير سواء من خلال العرف أو القانون. وتبعا لذلك فالمسؤولية نوعان:

1-مسؤولية أخلاقية :

وهي التي يكون فيها الفاعل أمام سلطة الضمير الأخلاقي
ذاتية داخلية أساسها المطلق النية
أو الباعث فقد يبدو لنا أن الشخص مجرما سفاحا وهو يشعر في قرارة نفسه بأنه ليس كذلك
الجزاء فيها شعوري نفسي
الجزاء فيها ثنائي ثواب وعقاب

2-مسؤولية اجتماعية

وهي التي يكون فيها الإنسان أمام سلطة المجتمع
موضوعية خارجية
أساسها نتيجة الفعل بالدرجة الأولى وخاصة في المسؤولية المدنية التي لا تنظر إلا إلى الضرر
-الجزاء فيها مادي تعويض أو قصاصا أو هما معا
الجزاء فيها.....يغلب عليه طابع العقابد
رغم هذا التمايز إلا آن التداخل بينهما قوي فالمسؤولية الأخلاقية أساس للمسؤولية الاجتماعية في نظر الأخلاقيين على الأقل إذا لا يستطيع الإنسان أن يتحمل نتائج أفعاله أقام الآخرين ، إذا لم يكن لديه شعورا بالمسؤولية . بينما ينظر الاجتماعيون إلى أن المسؤولية الاجتماعية هي الأساس بحكم أن الشعور الأخلاقي (الضمير) هو نتيجة حتمية للنشأة والتربية وهو انعكاس للواقع الاجتماعي.
مشكلة وظيفة الجزاء

****

ضبط المشكلة: لا يختلف اثنان على أن الجزاء هو النتيجة الطبيعية لكون الإنسان مسؤولا لا يتحمل تبعات فعله أو كما يقال هو ما يستحقه الفاعل من ثواب أو عقاب، على أن الجزاء في المسؤولية الاجتماعية يأخذ في الغالب طابع العقاب، بمعنى إذا تم خرق القانون و الاعتداء على حقيقة الغير

وممتلكاتهم اعتبر الفاعل جانيا مجرما وجب عقابه جزاءا لجنايته أو جرمه.
لكن تقدم العلوم الإنسانية و الاهتمام بالسلوك الإجرامي و البحث في أسبابه حول الأنظار إلى وظيفة الجزاء أو العقاب و طرح السؤال التالي: لماذا نعاقب الجاني إذا جنى و المجرم إذا أجرم هل نعاقبه لاعتبارات أخلاقية أو الاعتبارات اجتماعية إصلاحية ؟ بمعنى هل الغاية من العقاب هي إحقاق وإنصاف العدالة أو الغاية من اجتماعية هي الإصلاح والعلاج والمداواة وكف الجريمة ؟

التحليل :

أولا: النظرية العقلية الأخلاقية والمثالية والكلاسيكية

داب الفلاسفة المثاليون منذ القيد على النظر الإنسان بوصفه كائنا متميزا عن غيره من الكائنات وهو يتميز بخاصتين جوهريتين تشكلان إنسانية وكينونة أولهما العقل وثانيهما الحرية والقدرة على الاختيار ولما كان كذلك فهو مسؤول بشكل مطلق يتحمل نتائج أفعاله كاملة وبموجب هذه المقدمات يكون الجزاء ضروري في جميع الأصول و الغاية منه بالاساس: هي إحقاق الحق وإنصاف العادلة الأكثر و لا اقل ويقصد بإحقاق الحق، أن الجاني يأخذ جزاءه بوصفه إنسانا يستحق أن تلتحق به نتائج أفعاله وفي هذا السياق يؤكد العقلانيون منهم كانط أن الجزاء حق من حقوق الجاني لا ينبغي إسقاطه احتراما لإنسانيته أما إنصاف العدالة فتعني الحرص على المساواة أمام القانون إذ لا ينبغي النظر إلى الفاعل ومن يكون ؟ وما هي ظروفه؟ ثم المساواة بين الجرم و العقوبة إذ لا ينبغي أن يكون الجزاء أكثر أو اقل من الفعل، وفي جميع الأحوال لا محل للبواعث و الأسباب، لقد قال افلاطون قديما :"أن الله بريء و أن البشر هم المسؤولون عن اختيارهم الحر ، والى شيء من هذا يذهب كانط غلى أن الشرير مختار الله بإرادة حرة".

النقد: من الضروري أن يلحق الفعل بفاعله، وان يتحمل الفرد نتائج أفعاله و لكن الإصرار على وصف الإنسان بالكائن المتميز الحر و العاقل الذي لا يخضع فيه تجاهل للواقع وضغوطه وهو ما يدفع باستمرار إلى طرح السؤال هل من المنطقي والمعقول أن يختار الإنسان بعقله وحريته الشر مجانا؟

يعتقد الحتميون أن المجرم مجرم بالضرورة وطبقا لصرامة التفكير ولك بصفة عامة على ؟انه محصلة حتمية لأسباب سابقة و يصدق ذلك بشكل أو في على جريمة فهي ظاهرة طبيعية تربط بأسباب موضوعية يكفي كشفها و ضبطها وتحدد الوسائل التي نحد بها من تأثيرها حتى تختص الجريمة بشكل تلقائي وحتمي و عليه فالجزاء كجزاء لا معنى له بل ينبغي الكف وطلاقا عن توظيف مفاهيم مثالية نظرية ميتافيزيقية في مجال العلم وإذا اقترضنا انه من الضروري أن نعاقب فلا يكون العقاب هدفا في حد ذاته بل يهدف كف الجريمة والقضاء عليها كحال المجرم بالعادة في نظر لومبروزو الذي ينبغي ا استئصاله ونفيه وعزله عن المجتمع أو حال المجرم بالضرورة الذي لا آمل و لا رجاء في علاجه أو إصلاح حاله إذ ينبغي القضاء عليه قبل ارتكاب الفعل وهو نفس الشيء الذي يسميه الاجتماعية وان وإجراءات الدفاع الاجتماعي والتي نذكر منها

الحيلولة بين المجرم و المجتمع حتى لا يكون خطرا على المجتمع (العزل(

التحقيق لمعرفة الأسباب

تحديد الإجراءات الملائمة

وفي جميع الأحوال يتجه مجهود الوضعيين إلى تامين الحياة الاجتماعية وكف الجريمة ومن ثمة يظل الهدف من الجزاء اجتماعيا فقط ولا نميز.

نقد: إن كان لا نعترض على صيغة الدراسة العلمية للسلوك وتحديد أسبابا الجريمة و لا نعترض كذلك على تامين الحياة الاجتماعية من الجريمة إلا أن منطق الحتميين قادر إلى عكس النتائج المتوقعة فالجريمة ازدادت انتشارا في المجتمعات التي استجاب تشريعها لنداءات الوضعيين الحتميين .

الدولة الأصالة و المعاصرة هل الأصالة شرط كاف لاستمرار الأمة؟
مقدمة: استقراء واقع الشعوب اليوم يؤكد أنها ليست على مستوى واحد من التقدم والرقي الحضاري فالبعض منها
انغلق على نفسه بدافع التمسك بالأصالة والبعض الآخر رفع شعار التفتح على الآخر والعمل على ملاقاة الحضارات
الأخرى وآمن بمنطق المعاصرة وبين هذا وذلك طرح ويطرح السؤال: هل تتطور الأمة في ظل الأصالة أم
المعاصرة؟الرأي الأول: إن الشرط الأساسي والوحيد لتطور الأمة هو تمسكها بتراثها وجميع مظاهر ثقافتها وعند أنصار
هذا الرأي الأصالة تشكل الهوية التي تميز الأمة ومن ثمة تمنحها قوة استمرار في الوجود وما يميزها هو اللغة مثلا
والقيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية وهذا ما أكده فيخته بقوله: (إن الذين يتكلمون لغة واحدة يكونون كلا واحد ربطته

الطبيعية بروابط متينة وإن كانت غير مرتبة) ومن حججهم أنه إذا كانت الأصالة تمثل الأصول والجذور فمن لا أصالة له لا
تاريخ ولا قرات له والواقع يثبت أن لا ينقصه إلا في ظل التمسك بالثوابت التاريخية، عن الأمة التي فقدت تاريخها قد
فقدت شعورها وأصبحت في حالة نسيان وإن لم تفقد الحياة أما إذا فقدت نفسها تكون قد فقدت الحياة ودخلت في
عداد الأموات
-النقد: لكن الاصالة وحدها تؤدي إلى الانغلاق فتتحول الأمة إلى مجرد هيكل بلا روح
الرأي الثاني: عند أنصار هذا الرأي المعاصرة هي مزامنة العصر والتكيف مع مستجدا ته من علوم وتكنولوجيا وقيم،
دافع عن هذا الطرح في الفكر والأدب طه حسين وقاسم أمين حيث طالب الأول باستعارة الأسلوب الديكارتي في
التفكير ويظهر هذا في كتابه نقد الشعر الجاهلي أما الثاني فقد رأى أن الخطوة الأساسية هي تحرير المرأة، مثل هذا
الاتجاه المفكر المصري زكي نجيب محمود في بداية مستواه الفكري مطالبا بضرورة الاعتماد على النزعة المنطقية
الوضعية ورفض الاطروحات الميتافيزيقية أما في مجال السياسة فتظهر محاولة كمال أتاتورك واضحة في دفاعه على
منطق المعاصرة من خلال الأخذ بأسلوب غربي في جميع المجالات كما يقف دعاة الإدماج في صف المعاصرة
المتطرفة
-النقد: المعاصرة وحدها تؤدي إلى الذوبان مما يفقد الأمة شخصيتها الوطنية
-التركيب: رأى فرنسيس بيكون أن الوهم يظلل الإنسان عن الفكر الصحيح وهو ما أطلق عليه اسم أوهام المسرح ومنه الأصالة والمعاصرة في شكلهما المتطرف بحق قمة الوهم والسذاجة، قال

الدكتور (حسن حنفي) في كتابه قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر(الأصالة المتطرفة هي اعتزاز بالماضي بدافع من التشبث به والتعصب له...إنهم يرون الحاضر في مرآة الماضي) ومنه الأصالة الحقيقية لا تمنع الأمة من المشاركة في الإبداع الحضاري، فالأصالة الحقيقية هي إتحاد بالواقع نفسه وإعادة تفسير للقديم كلية لخدمة هذا الواقع..كما أن المعاصرة هي الأخذ بالنظرة العلمية وليس الأخذ بكل ماهو حديث دون تمييز...أن منطق الأصالة والمعاصرة هو فحص القديم وإخضاعه لمنهج التحليل فهو يعلم حدوده التي لا تتعدى النقد والتقويم قال: (إن لعلى علم لأن هناك شيئا اسمه التراث ولكن قيمته عندي أنه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى مااستحدثناه من طرق جديدة). - الخاتمة:مجمل القول ....إن الحديث عن شروط النهضة عند الأمم هو حديث في المقام الأول عن إشكالية (الأصالة و المعاصرة) في هذا المقال استطعنا التمييز أطروحتين واحدة رأت أن خصوصيات الأمة تقتضي الحفاظ على هويتها و الأخرى دافعت عن ضرورة الإنفتاح بين الحضارات ومن منطلق ان استمرار الأمة في الجود و قدرتها على الإبداع الحضاري يجب ان يرتبط برؤية نقدية توازن فيه الذات بين الأصالة والمعاصرة
نستنتج : الأصالة و حدها لاتكفي مالم تقترن بالمعاصرة كما ان الأصالة الحقيقية لاتمنع الأمة من المشاركة في الإبداع الحضاري.

****

هل يمكن تصور وجود أفكار خارج إطار اللغة ؟
الطريقة الجدلية

المقدمة : إدا كان الفكر هو عمل العقل الدي يحدث داخل النفس،وكانت اللغة عبارة عن أصوات ورموز خارجية يستعملها الإنسان ليتصل بغيره،فان الإنسان هو الكائن الوحيد الدي يملك القدرة على ترجمة ونقل أفكاره للآخرين،ولهدا اهتم الفلاسفة قديما وحديثا بمشكلة العلاقة بين اللغة الفكر وتناولوها وفق مداهبهم واتجاهاتهم المختلفة فهل اللغة و الفكر مفهومان متصلان وبعبارة أخرى هل يمكن الجزم باستقلالية الألفاظ عن معانيها ؟

القضية الأولى : عرض موقف الاتجاه الثنائي

يرى أنصار هده النظرية وفي مقدمتهم الفرنسي برغسون إن هناك انفصال تام بين اللغة والفكر.ويقرون بأسبقية الفكر على اللغة الآن الإنسان يفكر بعقله قبل أن يعبر بلسانه،فكثيرا ما يشعر بسبيل من الخواطر والأفكار تتزاجم في نفسه.لكنه يعجز عن التعبير عنها.فاللغة عاجزة عن ابراز المعاني تامتولدة عن الفكرابرازا كاملا ويقول*برغوس(-اعتقد إننا نملك أفكاراأكثر مما نملك أصواتا) ومنه فان اللغة دوما تعيق تقدم الفكروتدور المعاني أسرع من تطور الألفاظ هي قبور المعاني ويقول فاليري (أجمل الأفكار هي التي لا نستطيع التعبير عنها)كما إن ابتكار الإنسان وسائل بديلة للتعبير عن مشاعره كالرسم والموسقوغيرهما دليل قاطع على أن اللغة عاجزعن استيعاب فكر الإنسان لكن الفصل المطلق بين الفكر واللغة أمر غير مقبول واقعيا لان الإنسان يشعر بأنه يفكر ويتكلم في أن واحد وعملية التفكير في الواقع لا تتم خارج إطار اللغة

القضية الثانية عرض موقف الاتجاه الأحادي

يرى أصحاب هده النظرية انه لا يوجد فرق بين اللغة والفكر.فاللغة عند جون لوك(هي علامات حسية معينة تدل على الأفكار الموجودة في الدهن)ومنه فإننا نفكر بلغتنا ونتكلم بفكرنا.وقد اثبت علماء النفس أن الطفل يتعلم اللغة والفكر في آن واحد.ويقول *دولا كروا*إن الفكر يصنع اللغة وهي

تصنعه.الألفاظ حصون المعاني.ويخلص أنصار الاتجاه الأحادي إلى نتيجة مفادها انه لا يوجد فكر بدون لغة كما لا توجد لغة بدون فكر.وان اللغة والفكر كل متكامل والعجز الدي توصف به اللغة هو عجز إيجاد الألفاظ المناسبة للفكر ويقول أرسطو(ليس ثمة تفكير بدون رموز لغوية.(
لكن الإنسان يشعر بعجز اللغة عن مسايرة الفكر.فالأدباء على الرغم من امتلاكهم لثروة لغوية كبيرة يعانون من مشكلة التبليغ.
الخاتمة:
إن اللغة والفكر شيئان متداخلان ومتكاملان فهما وجهان لعملة واحدة ومن الصعب وضع فاصل بينهما ولهدا يقول زكي نجيب محمود إن الفكر هو التركيب اللفظي أو الرمزي لا أكثر ولا أقل.(

****

مقالة في العلوم الإنسانية و العلوم المعيارية
طرح المشكلة :إذا كانت الأجسام تختلف في طبيعتها فهي تتفق في خضوعها لقوانين ثابتة ولنظام واحد هو نظام الكون ومثالنا على ذلك فإنه مهما كانت طبيعتها جامدة أو حية ،مادية أو معنوية فإنها خاضعة لنظام كوني واحد،كما أن أحكام الإنسان تختلف على هاته الأشياء مما يجعلها خاضعة للأذواق والميول مما يجعل أحكامنا لها أحكام تقديرية ،ولكن الشيء الذي نجده يختلف هو الشيء الذي يتعلق بالخصوصيات الإنسانية التي ينفخ فيها الإنسان من روحه وهذا ما يجعلها تختلف عن الظواهر الفيزيائية المنتمية إلى عالم الأشياء ، مما يفرض علينا أن تكون لكل واحدة من هاته الظواهر طريقة منهجية خاصة كما تعتبر الظواهر الإنسانية ظواهر معقدة وهذا راجع إلى عوامل إنتاجها متداخلة ومترامية الأطراف كما تعتبر نتاج تفاعل مؤثرات نفسية و اجتماعية ضمن حدود الزمن وهذا ما يجعل العلوم الإنسانية تتجلى في جملة العلوم الإنسانية أهمها :علم التاريخ ،علم الاجتماع، وعلم النفس ،ومن حل هاته التداخلات والارتباطات بين الوقائع الاجتماعية و النفسية و بغيرها من المؤثرات ومن أجل حل هذا التداخل نتناول ثلاثة محاور أساسية:
-1كيف السبيل إلى ضبط مفهوم العلوم الإنسانية:
أولا :بين علوم الإنسان وعلوم إنسانية:
(1مفهوم العلوم الإنسانية :وهي تسمى العلوم المعنوية وهي تتخذ من أحوال الناس وسلوكاتهم موضوع الدراسة وفق منهج منظم ،تدرس واقع الإنسان كفرد لوحده ،أو فردًا من جماعة ،أي أن العلوم الإنسانية علوم تتناول فاعليات الإنسان المختلفة وساعية إلى ضبط طبيعتها وتحديد دلالاتها ومقاصدها المختلفة.
(2موضوعها:تدرس كل ما يصدر عن الإنسان من سلوكيات من مختلف أبعاده ، العاقلة والنفسية والاجتماعية والآثار التي وراءه والتي تدل على وجوده وحضوره ،كما ترد تسميتها لاهتمامها بموضوع الإنسان و بما تثيره من تأويلات تتعلق بالقيم و الأخلاق.
ثانيا:الفرق بينها وبين العلوم المعيارية:
أن العلوم الإنسانية تدرس الحالة الراهنة أي ما هو كائن أما العلوم المعيارية فهي تهتم بما يجب أن يكون أي بما تحمله الأماني كعلم النطق وعلم الجمال وعلم الأخلاق.
ثالثا:نقول الإنسانية مثلما نقول التجريبية والمعيارية:
نقول إنسانية نسبة إلى موضوعها ، ونقول تجريبية نسبة إلى منهجها التجريبي كما نقول معيارية نسبة إلى المعيار الذي يقدر على مثاله السلوك أي ما يجب أن عليه السلوك
-2ومع ذلك يمكن الاعتقاد بأنها علوم على منوالها :

ونقصد بذلك الصعوبات التي تعتر ضنا خاصة في تطبيق المنهج التجريبي التي تواجهنا وطريقة تذليلها والوصول فيها إلى نتائج وهاته الصعوبات نجدها على مستوى علو التاريخ ،وعلو الاجتماع وعلم النفس ،كما نبين كيف تمكن العلماء من اقتحامها كل في تخصصه

أولا: عوائق تطبيق مقياس التجربة بالمفهوم المستعمل في العلوم التجريبية:

إن السبب الذي يشكل عقبات أمام تطبيق مقياس التجربة المعروف في العلوم التجريبية في العلوم الإنسانية أنها ظاهرة ذاتية وقصدية، كما توجهها جملة من القيم القواعد ، كما أنها لاتثبت على حال ،كما أنها مصدر الإبداع والحرية ،ناهيك أنها متصلة ببيئة الإنسان وأخلاقه وثقافته وعواطفه وبمبادئه، ولا يمكن التنبؤ بها كل هذه الخصائص تجعلها متميزة على بقية الظواهر، لذلك فماهي هذه العقبات على مستوى التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس.

(1عوائق الحادثة التاريخية :يمكن ردها إلى خمس خصائص:

أ- أنها حادثة ذات سمة فردية، تجري في زمن محدد ومكان اجتماعي معين.

ب- لا تتكرر، لأن الزمن الذي حدثت فيه لا يعود من جديد ،وبهذا تكون غير خاضعة لمبدأ الحتمية لأن حوادث التاريخ حوادث تمضي لا تعود.

ج- غير قابلة لأن تعاد من جديد بطرق اصطناعية وغير قابلة للتكميم ، لا يمكن التأكد تجريبيا من صحة الفرض ، ومنه عدم الوصول إلى نتائج وبتالي استحالة التنبؤ.

د- يصعب تحديد بداياتها الواضحة وأصولها البعيدة ، ونتائجها وقت حدوثها.

ه- انفلاتها من الدراسة الموضوعية النزيهة ،أي أن المؤرخ يكتب التاريخ وفق ما يتماشى مع واقعه الذي يحياه ، كما أن التاريخ عكس العلم الذي يقرب الناس فإن التاريخ يعمل على تشتيتهم لأن لكل مجتمع تاريخه وأسلوبه في تمثيل تاريخه

(2عوائق الظاهرة الاجتماعية : يمكن ردها إلى خمس نقاط ,

أ- ليست اجتماعية خالصة ، أي أنها تنطوي على خصائص بيولوجية ونفسية وتاريخية وهذا ما جعل العلماء يختلفون في تصنيفها بين الظاهرة الحيوية البيولوجية أو الظاهرة النفسية أو الأحداث التاريخية ، ولكن بعضهم يرجح ضمها إلى مجال الأحداث التاريخية,

ب- أن الظواهر الاجتماعية بشرية لا تشبه الأشياء ، لأنها بحياة الإنسان وكل ما هو متصل لا يخضع للبحث العلمي كما يملك الحرية والإرادة مما ينفي خضوعه للحتمية التي تحكم الظواهر المادية.

ج- أنها خاصة وليست عامة وما هو خاص يكون غير قابل للدراسة من خارج بفضل التحليل والتجربة ومن هنا ابتعاد الموضوعية في علم الاجتماع

د- ذاتية معقدة أي تدخل في تأليفه عناصر متشابكة بعيدة عن البساطة المعروفة في مجال الظواهر المادية ، وهذا ما يجعلها وصفية ليست كمية

ه- كما أنها ظواهر تصعب عن التجربة أصلا للقوانين الطبيعية التي يهدف العلماء إلى وصولها والتي تساعدهم على التنبؤ بالظواهر . وبذلك يستحيل على الباحث الاجتماعي تدوين قوانين تصور لنا ما سيكون

(3عوائق الحادثة النفسية :ويمكن ردها إلى أربعة نقاط:

أ-أنها موضوع لا يعرف السكون ولا يشغل مكانا محددًا كما هو الحال في الظواهر الطبيعية ،لأنه لامكان للشعور ولا محل للانتباه ،ولا حجم للتذكر أو الحلم كما أنها حالة من الديمومة، لا تستقر على حال أن تطبيق المنهج التجريبي عليها يقضي على ديمومتها ويجعلنا ندرسها كماض لا كحاضر.

ب- شديدة التداخل والاختلاط ،أي يشتبك فيها الإدراك مع الإحساس والذكاء مع الخيال و الانتباه مع الإرادة.

ج- فريدة لا تقبل التكرار ،ونتائجها تكون لها صبغة ذاتية يعوزها التعميم ونتائجها وصفية كيفية كما أن اللغة تعجز عن وصف كل ما يجري في النفس ،ناهيك عن السلوكات التي مردها اللاشعور

د- داخلية لا يدركها إلا صاحبها وآن الحالة التي أحياها لايمكن أن يحياها غيري لأن لكل إنسان له تجاربه وذكرياته واهتماماته وميوله وتربيته الخاصة التي تميزه عن غيره.

إذا كانت هذه العوائق تقف في وجه الباحثين في مجال العلوم الإنسانية ،فكيف استطاعوا اقتحامها وتذليلها.

ثانيا:تجاوز العقبات وتحقيق نتائج معتبرة :إن هذه العوائق التي تقف أمام تطبيق المنهج العملي ،اجتهد العلماء على في تذليلها في مجال الدراسات الإنسانية ،وضع مناهج تتماشي مع طبيعة المواضيع ،واستطاعت فيها الوصول إلى نتائج علمية ومن هذه العلوم هي ،علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس :

(1تجاوز العقبات في التاريخ:يعود الفضل في تذليل هذه العقبات إلى "عبد الرحمان بن خلدون" وكذلك من عقبه بعد فترة من المؤرخين الأوربيين أمثال "رينان" و"تين"و "فوتسال دي كولابج" بحيث دعوا إلى احترام طبيعة الحادثة التاريخية وخصائصها ،وعلى هذا الأساس تم التوصل إلى النتائج التالية:

إذا كانت الحادثة التاريخية فردية ولا تتكرر ،و تحررها من مبدأ الحتمية و عدم قابليتها للتجريب ،لذلك وجب تطويع مفهوم التجربة بحيث تنسجم مع طبيعتها ، ومن حيث ضرورة تحديد بدايتها فإن المؤرخ يلجأ على الافتراض في تحديد المنطلق ويختار أقربها إلى الموضوعية مع مراعاة التسلسل السببي بين حلقات التاريخ ،ومن التجربة فإنه يعوضها بالمقارنة التاريخية التي تقع تحت الدراسة:

أ-على أساس هذه الخاصة ،وجب تناول الحادثة من خلال الآثار والوثائق وهي على نوعين:

-المصادر غير الإرادية التي بقيت من غير قصد ولابنية مثل الأبنية ،النقود الأسلحة والأوسمة والتراث الفكري والأدبي .

-المصادر الإرادية وهي التي بقيت قصدًا لتكون شاهدة عليهم كالرواية وكتب التاريخ.

ب- التحقق من صدق المصادر وإبعادها عن الذاتية قبل إعادة بناء الحادثة التاريخية وذلك بواسطة النقد الذي يتم على مستويين:

*النقد الخارجي :وهو الفحص الخارجي للمصدر من أجل معرفة هل هذه الوثيقة تعود إلى ذلك الزمن أم لا ؟ وهل وصلت لنا دون تشويه أو تزوير ؟ وإذا كانت وثيقة يتفحص نوع الورق أو الحبر أو شكل الخط، وإذا كان سلاح أو نقود أو أوسمة يتفحص نوع المعدن طبيعة المواد الكيمائية من أجل التأكد من الآثار.

*النقد الباطني :وهو فحص الداخلي للمصدر ،من أجل معرفة هل ما ورد في هذه الوثيقة يتماشى مع عقلية الذي تنسب إليه وهل هو متفق مع ما روي في مراجع أخري وكذلك معرفة نفسية الكاتب وموفقه اتجاه هذه الحادة مما دفعه إلى التمحيص و المبالغة أو إلى التشويه في الأحداث والقراءة الدقيقة حتى يتمكن من الوقوف على أخطاء الغير المقصودة والعفوية

خ- إعادة بناء الحادثة بالتأليف بين أجزائها ويرتبها حسب تسلسلها الزمني ،وإرجاعها مع الحوادث العامة بعد انتقائها وفق أهميتها ونوعها

(2تجاوز العقبات في علم الاجتماع: بدأ اقتحام العقبات في تحديد "إيميل دوركايم "لخصائص الظاهرة الاجتماعية أهمها خمس :

أ- أنها توجد خارج شعور الأفراد أي خاضعة للعادات والتقاليد والمعتقدات التي هي موجودة قبل أن يولد الإنسان وتوجه سلوكا ته

ب- كما تعتبر قوانين المجتمع القوة الآمرة القاهرة ما يجعل الظاهرة الاجتماعية تمتاز بالإلزام والإكراه لذلك تصبح تفرض نفسها على الفرد

ج- كما أنها صفة جماعية تتمثل في ما يسميه "دوركايم" الضمير الجمعي ،أي أنها لا تنسب إلى فرد ولا إلى بضعة أفراد أنما هي من صنع المجتمع وهي عامة يشترك فيها جميع أفراد المجتمع وتظهر في شكل واحد وتتكرر إلى فترة طويلة من الزمن رغم أن الفضل في نشوئها يعود على الأفراد

د- كما أنها في ترابط يؤثر بعضها في بعض ويفسر بعضها البعض الآخر مثل الآسرة هي مرآة المجتمع ربينهما تأثير متبادل

ه- كما تمتاز بأنها حادثة تاريخية أي أنها تعبر عن لحظة من لحظات تاريخ الاجتماع البشرى . أن

هذا التحديد للظاهرة الاجتماعية صحح بعض التعارف الفاسدة مما أدى للدراسات الاجتماعية بالتقدم إلى مجال العلم والموضوعية بعدما كانت عبارة عن تصورات ،وهذا ما أوصل "وركايم" إلى اعتبار نطاق الظواهر الاجتماعية أوسع مما يعتقد حيث يقول :{{مامن حادثة إنسانية إلا ويمكن أن نطلق عليها اسم ظاهرة اجتماعية }}كما أعتبر "دوركايم" أن الظاهرة الاجتماعية مثلها مثل بقية الظواهر القابلة للدراسة وفق النهج التجريبي من أجل صياغة القانون وفي هذا قال يجب أن نعالج الظواهر على أنها أشياء) أي بنفس المنهج الذي يدرس به عالم الفيزياء الحادثة الطبيعية

(3تجاوز عقبات علم النفس:

أ-اعتبر علماء النفس أن الموضوعية ليست حكرا على باقي العلوم التجريبية ،كما اعتبروا أنها قادرة على استيعاب المواقف العلمية الجديدة ،بحيثوا تنوعت لديهم مناهج وطرق العمل مما أدى إلى ازدهار العلوم السيكولوجية خاصة الفزيولوجية ،وأول من خاض المبادرة منهم السلوكيين وهي المبادرة التي استوحاها "واطسن" رائد السلوكية من تجربة "بافلوف"الفزيولوجي الروسي،وهي تلك التجربة التي آجراها على الكلب والتي سماها (فزيولوجيا الدماغ) ولكن هاته التجربة تبلورت عند السيكولوجيين خاصة علماء الفيزيولوجيا،بحيث ساعد المنعكس الشرطي على فهم عمليات التعلم من عادة وتذكر وإدراك كما فتحت آفاقا جديدة في دائرة الدراسات النفسية ،وبهذا الشكل أصبح ينظر إلى علم النفس كما على أنه مثله مثل باقي العلوم الأخرى حيث يقول "واطسن" (إن علم النفس كما يرى السلوكي فرع موضوعي وتجريبي محض من فروع العلوم الطبيعية ،هدفه النظري التنبؤ عن السلوك وضبطه ...ويبدوا أن الوقت قد حان ليتخلص علم النفس من كل إشارة إلى الشعور.((

ب- كما اعتبر علماء النفس أنه لابد من التحرر من الخصوصيات التي تحول دون فهم الحوادث النفسية كما اعتبر السلوكيين أن الشعور ظاهرة إظافية لا طائل منها،واعتبروا أن الوظائف الذهنية والنفسية مثلها مثل بقية الظواهر يمكن دراستها بالاعتماد على الملاحظة والفرض والتجريب واستطاعوا تدوين قوانين ومن هذه القوانين ،قانون "فيخنر"القائل (أن الإحساس = لو مؤثر))وقانون "بيرون" القائل أن (النسيان يزداد بصورة متناسبة مع قوة لوغاريتم الزمن،أي ن= ق لوز حيث مقلوب الزمن أكبر من الصفر .((

-3هل عدم بلوغ نتائجها الدقة يحول دون استثمار هذه العلوم في فهم الواقع البشري والتحكم فيه وتحويله حسب تطلعاته؟

أولا: ليست نتائجها دقيقة ولا صحيحة:

(1نقد نتائج علم التاريخ: أن مسألة تحري الموضوعية في علم التاريخ أمر صعب لأنه من غير الممكن التجرد من العواطف كما أن الذاتية تبرز واضحة في إعادة بناء التاريخ والتعبير عن شخصياته يجعل المؤرخ يعيش معهم وهذا النوع من التعاطف ،وبهذا يؤثر على نقل التاريخ كما ينساق المؤرخ إلى المجاملة وكل هذا يجعلنا نبتعد عن الموضوعية بالمفهوم التقليدي.

(2نقد نتائج علم الاجتماع:وخاصة ما يؤخذ على "دوركايم " بحيث لابد من التميز بين الظواهر الفيزيائية والظواهر الاجتماعية وبين ظواهر جامدة خالية من الإحساس وأخرى تنطوي على حالات شعورية كما يسميها "جون مونرو" "حالات معيشة " كما أنه لايمكن الفصل بين الظواهر الاجتماعية والتاريخ والماضي ولهذا قيل عن الظواهر الاجتماعية بأنها (تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء. ((

(3نقد نتائج علم النفس : إن النتائج والقوانين التي وصلا إليها لم يرضوا علماء النفس ،لأنها مجرد تعميمات وليست دساتير ثابتة ،كما أنهم لم يرضوا أن تكون الحالة النفسية ليست سلوك مرتبط بمنبه مثلما لاحظنا ذلك عند الفزيولوجية والسلوكية أي عند "بافلوف و واطسن "على التوالي بل الحادثة النفسية شعور قبل أن تكون سلوك ،و هذه الحقيقة كانت معروفة منذ القدم وتجلت في المنهج الإستبطاني والتي كانت تسعى إلى تحليل الشعور لذاته ،وخاصة مع" ريبو" حيث يرى (أن الطريقة الباطنية هي الطريقة الأساسية في علم النفس ويدونها لايمكن البدء بأية ملاحظة)) ولكن باعتبار أن

الحالات النفسية لا تنقطع بل هي في ديمومة يجعل المنهج الاستبطاني لا يصلح لدراسة الحالات النفسية لدلك لجأوا إلى التحليل في شكله الإسترجاعي كما أن هذا الأسلوب العلم لم يطمئن إلى نتائجه ،لأن عملية الاسترجاع ليست صادقة في استرجاع الماضي إنما هي إعادة تنظيم الماضي بشكل جديد كما أنها طريقة مجدية مع كل الأشخاص ،إلا مع من يريد الإفصاح عن نفسه

ثانيا :ومع ذالك فلقد تقدم فهمنا لكثير من الظواهر الإنسانية:

-1تقدم فهمنا في التاريخ : أن الانشغال بكتابة التاريخ جمع بين مستويين:

-مستوى أفقي وهو يتعلق بالتفتح على كل العلوم وخاصة العلوم الإنسانية ،وخاصة المنهج العلمي الذي يعتمده العلماء في دراسة الظواهر الطبيعية وما يحتمه الباحث من تحديد موضوع الدراسة ونهج الدراسة وبفرضه من تحديد طرائق ووسائل تتماشي مع طبيعة الموضوع ،وهذا ما فتح المجال أمام المؤرخ ليكون له دراية في الميدان الذي يعمل فيه لأنه حتى يتأكد من صحة وثيقة ما يجب أن يستعين بمجموعة العلوم الموصلة ويتماشى مع التطورات والإبداعات العلمية الجديدة منها :فقه اللغة وعلم قراءة النصوص القديمة ، علم الآثار ،علم النقوش ،والجيولوجيا وعلم النبات ..... بحيث اكتسب المؤرخ تقنيات من هذه العلوم تساعده على توسيع مجالات الدراسة ،وليعبر عن حقيقة علم التاريخ كونه ملتقي أبعاد إنسانية متفاعلة ومتداخلة.

-أما المستوى العمودي فهو طموح المؤرخ في جمع أجزاء الأحداث في صورة مركبة واحدة وكذلك طموحه إلى بلوغ المنطق العام الذي يحرك هاته الأحداث وهذه المهمة تجمع بين التاريخ وفلسفة التاريخ.

-2تقدم فهمنا في علم الاجتماع :أن الدراسات التي قام بها علماء الاجتماع وسعيهم إلى تطبيق المنهج العلمي ، حملهم إلى التخصص في ميدان البحث بحيث ظهرت تصنيفات للتخصصات الاجتماعية تنتظمن أربعة فروع رئيسية مستقلة استقلالا نسيًا:

أ- علم الاجتماع العام :ويهتم بدراسة وطبيعة وأشكال المقومات للاجتماع الإنساني ،كما يهتم بمناهج البحث وطاقاتها خاصة المنهج الجديد لقياس الظاهرة الاجتماعية "السوسيومتري" كما يأخذ شكل فلسفة للعلوم الاجتماعية بحيث يضع أس الدراسة وطرائق البحث وجمع النتائج المتوصل في بقية الفروع الأخرى وهذا يعبر عن التداخل واتصال أجزاء الحياة الاجتماعية,

ب- علم أصول المدنيات وتطورها :وينطوي تحتها الدراسات التالية :علم الإنسان وعلم الأجناس أي الأنثروبولوجيا والأنتوغرافيا ،وعلم الاجتماع الثقافي والديناميكا الاجتماعي

ج- المورفولوجيا والديمغرافيا:وتشتمل هذا الفرع على المورفولوجيا وتهتم بدراسة بنية المجتمع في تركيبته وطبقاته ونمو مدنه ووظائفها ،والديمغرافيا أو الدراسات السكانية.

د- الفزيولوجيا الاجتماعية أو علم وظائف الاجتماع :وهي تنظيم عدة علوم مختلفة تتعلق بالأسرة وبالاقتصاد وبالسياسة وبالقانون والنفس والأخلاق والجمال واللغة والتربية والدين والريف والصناعة والحرب .

-3تقدم فهمنا في علم النفس :إن اتساع مجال البحث في علم النفس افرز عدة مدارس وفروع تخصصية وكان الدافع في ذلك أعمال المدرسة السلوكية التي دفعتهم إلى مواصلة البحث لزيادة فهم الحادثة النفسية فظهرت مدارس مختلفة أشهرها المدرسة الشكلية "ورتيمر كوفكا وكوهلر " بحيث استفادت من أخطاء المدرسة السلوكية عندما اعتبرت أن الحوادث النفسية عبارة عن ردود أفعال أو منعكسات شرطية حيث أنها أخذت الكائن الحيواني أو البشري كجسم آلي يستجيب لمؤثرات المحيط دون الإلتفات إلى معرفة هذا المحيط كما يراه هذا الكائن ويتظح ذلك في قول "بيار جاني" إن الظواهر النفسية ليست عقلية ولا جسمية إنها تحدث في الإنسان بأكمله إذن ليست سلوك وهذا الإنسان مأخوذ في مجموعة). والثانية مدرسة التحليل النفسي حيث صرحت أن الحياة النفسية ليست كلها شعورية ووجهت عنايتها إلى وجود اللاشعور وانعكاساته على حياة الإنسان بإتحاد اللاشعور كعامل جوهري في فهم الوقائع النفسية لأنه في الحقيقة يرتبط بمؤثرات ثقافية معينة ،والثالثة المدرسة التلفيقية مع "كورت لوين" الذي أشتهر بنظريته المجالية و"هورسل "الفيلسوف

الظواهري ،بادرت بالنظرة الشمولية واعتبرت الحادثة النفسية كلاً متكاملا غير قابل للتميز بين مؤثراته الباطنية والعوامل الخارجية وفي هذه التكاملية الجمع بين ما هو شعوري وما هو خارجي وما هو ذاتي وما هو موضوعي ،يلح" كورت لوين" تلميذ "كوهلر" في نظريته المجالية على مجال البيئة ويقصد بذلك "المجال الحيوي المحتوى على الشخص وبيئته السيكولوجية "هاته النظرة الكلية ساعدت أنصار المدرسة أو النظرة السيكولوجية إلى تحقيق نتائج ترقي إلى مستوى الموضوعية ،مما زاد نشاطهم واتساع مجالات انشغالاتهم هو ظهور عدة فروع في علم النفس نذكر منها علم النفس الحيوان ،والطفل ،و المراهق ،المرضي ،الصناعي و الرجل البدائي .....كما أن هناك فروع أخرى مثل علم النفس لدي المجتمعات الرأسمالية ولدي البوذية ....مما أثري وسائل العمل تبعا لكل تخصص.

ثالثا:مما فتح المجال واسعا للتحكم فيها وتحويلها حسب تطلعاتنا:

1-الفائدة من علم التاريخ:أن لعلم التاريخ وجهين وجه إيجابي وآخر سلبي فالوجه الايجابي هو أننا نأخذ العبر ونستوحي الحكمْ التي خبرة وحنكة الناس الذين سبقونا كما نتطلع على حياتهم المدنية وأخلاقهم وسياستهم وديانتهم وأساليبهم في الإنتاج والتجارة ،أما الوجه السلبي هو الإطلاع تلك الكوارث ومآس التي تسبب فيها الإنسان بحكم الضغائن والأحقاد والأطماع وما ترتب عن ذلك من حروب طاحنة ،ولكن رغم ذلك يبقي التاريخ مصدر العبر والدروس كما يساهم في منح الهوية ومعرفة مناقب الأجداد وتاريخهم كمرجعية ينهل منها مقوماتهم ،كما أن معرفة التاريخ تزيد الشعوب المضطهدة قوة لمواجهة الغزو والهيمنة كما أنه يسهم في تحرر الإنسان بقدر ما يعي فيه وقائع الماضي دقائقها وكليتها ،وفي هذا الشأن يقول "غوته" :{{أن التاريخ أبعد من يرهق الإنسان بأثقال زائدة ،وهو على عكس من ذلك أداة تتيح للإنسان فهم الماضي وتحضير المستقبل.}}

2-الفائدة في علن الاجتماع :تسهم الدراسة الاجتماعية في تهذيب الناس ورقيهم وتكوينهم وضرورة الإطلاع على ثقافات الغير ،وتصحيح الأحكام التعسفية الداعية إلى التقليد الأعمى كما يسهم في فهم حدود الثقافة بالنظر إلى مبادئها الفلسفية ،والنظر إليها على أنها ثقافات متنوعة وبالنظر إلى تظاهراتها الميدانية وممارساتها اليومية كما يدعوا إلى احترام الإرث الثقافي واعتزاز كل واحد منا بخصوصياته الثقافية.

3-الفائدة في علم النفس :استطاع علماء النفس أن يحرروا الدراسات النفسية من الاعتبارات الخرافية والفلسفية ،واعتبار علم النفس علم قائم بذاته له منهجه وموضوعه ونتائجه ،كما تمكن الإنسان من خلاله معرفة نفسه ومعرفة ما يجري بداخله من أحساسات وميول ومقاصد فيتحكم فيها ويوجهها بوعيه كما يستطيع فهم الغير ،كما استطاع كشف العلاقات الضرورية الموجودة بين الظواهر النفسية قصد خدمة الإنسان .

الخاتمة : حل المشكلة

برهنت الدراسات الإنسانية على قدرتها في استثمار الإنسان ومكنته من معرفة نفسه وتعزيز هويته والرضا بتعايشه مع الغير ،وكل هذا مما يجعلها ترقى إلى أن تأخذ صفة العلم بمفهوم الذي ينطبق مع خصوصيات ميدانها ،كما أنها مرشحة للازدهار وتطور خاصة إذا كان وراءها إيرادات ونية طيبة.

****

الحقيقة العلمية و الحقيقة الفلسفية

الحقيقة تعريفها أصنافها و مقاييسها.

أولا: تعريفها :ليس من السهل تعريف الحقيقة و ذلك لاختلا معناها من تصور فلسفي إلى تصور فلسفي آخر،و من مجال إلى مجال،و من ثقافة إلى ثقافة أخرى ،و هذا يؤدي إلى تنوع المعارف وتعددها نقتصر فيها على ما يلي:

1-عند اللغويين:تطلق على الماهية أو الذات ،تحققه الشيء ماهية أي ما به الشيء هو هو,

2الواقعيين :مطابقة التصور (الحكم) للواقع ،كما نقول بأن الحقيقة مطابقة التصور لعالم الأشياء.

(3عند المناطقة والرياضيين :هو الأمر الممكن في العقل الذي لا يتخلله تناقض،و بتعبير آخر هي مطابقة النتائج للمنطلقات كما يمكن أن تكون المنطلقات ذاتها التي تجبر العقل على الالتزام بها قال"لايبنتز":{{ متى كانت الحقيقة مسرورة ،أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معان وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى.}}و الحقائق الأولى هي الأوليات و المبادىء العقلية.

(4في إصطلاح الفلاسفة:هي الكائن الموصوف بالثبات والمطلقية(كالله و الخير)مع قطع النظر عمن سواه.

ثانيا:أصنافها: تقسم الحقيقة إلى ثلاثة أصناف.

الحقيقة المطلقة:هي أقصى ما يطمح إليه الفيلسوف أو الحكيم ،و ابعد ما يستطيع بلوغه عن طريق العقل أو الحدس .فعند أفلاطون يعتبران الحقيقة تتمثل في عالم المثل الذي يمثل عالم الخلود و عالم الحق .و الفضيلة الأخلاقية تستوجب التخلص من عالم الفناء بحثا عن الحقيقة المطلقة في العالم الفوقي.

أما عند أرسطو فالحقيقة المطلقة تتمثل في "المحرك"الذي لا يتحرك ،الذي يمثل "الله."

(2حقائق نسبية هنا تقتصر على الحقائق العلمية ،لأن هذه الأخيرة تعبر عن علاقات ثابتة بين الظواهر تصاغ صياغات قانونية ،و هذه الأخيرة قابلة للرفض و التغير مما يطغي عليها طابع النسبية.

و النسبي لغة "هو المتعلق بغيره، أي أن النسبي ما يتوقف وجوده على غيره،ومما جعل الحقائق العلمية هو كون الاستقراء للموضوعيات العلمية مزال مفتوحا ،ثبت أن العلماء يسعون وراء الحقيقة النسبية ،و لهذا قال "كلود برنا رد" يجب أن نكون مقتنعين بأننا لا نمتلك العلاقات الضرورية الموجودة بين الأشياء إلا بوجود تقريبي كثيرا أو قليلا ، وأن النظريات التي نمتلكها هي أبعد من أن تمثل حقائق ثابتة). ٣) حقائق ذوقية : وهي الشعور الذي يستولى على المتصوف عند بلوغه الحقيقة الربانية المطلقة ،فهو يستقي علمه من الله رأسا ويتم ذلك عن طريق الفناء .أو عن طريق التقاء وجود الخالق،و يتم بواسطة الكشف أو"الذوق" كما يعرف بالحدس ،من أجل بلوغ السعادة القسوة.

4الحقائق بين المطلق والنسبي :وهي حقائق فلسفية ،إلى أنها تنهل مصداقيتها من الواقع الاجتماعي.و النفسي و ألتأملي

ثالثا مقياسها:" نقدت مقاييس الحقيقة على حسب مجالاتها وفلسفة أصحابها ،فكان تارة مطابقة العقل للتجربة ،وكما اعتبروا الوضوح والبداهة ، و هناك من أعتبرها هو الكائن المطلق ،لذلك فإن مقياس الحقيقة لدى البراغماتيين هو النفع ولدى الوجوديون هو الذات البشرية، والوضوح لدى العقلانيين.

أ)مقياس الوضوح الحقيقة المخلقة) ذهب بعض الفلاسفة أمثال 'ديكارت.سبينوزا' إلي أن الحكم الصادق يعمل في حياته معيار صدقه ،و الوضوح .فاعتبر'ديكارت' أن البداهة هي معيارالمطلقية والتي لا يكتنفها الشك .وأنتهي إلى قضيته المشهورة :"أنا أفكر إذن،أنا موجود."كما أعتبر أن

الأشياء التي نتصورها تصورًا بالغًا الوضوح و التميز هي الصحيحة حيث يقول :"إني أشك،ولكن لا أستطيع الشك فيه هو أنني أشك وأن الشك التفكير "،وفي هذا المعني يضيف"سبينوزا""أنه ليس هناك معيار للحقيقة خارج الحقيقة ،بحيث لايمكن أن يكون هناك شيء أكثر وضوح ويقينا من الفكرة الصادقة ،يصلح أن يكون معيار الفكرة الصادق.

ب)- مقياس النفع :ذهب بعض البرغماتين أمثال :"بيرس ،جيمس،ديوي" بحيث أعتبروا أن الحكم يكون صادقا إلا إذا أدى إلي منفعة عملية ،لذلك فالمنفعة هي المقياس الوحيد للصدق ،بحيث يقول "بيرس":"أن الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج،أي أن الفكرة خطة للعمل أو مشروع له وليست حقيقة في حد ذاتها"،كما اعتبروا أنه لمعرفة الحقيقة من غير الحقيقة يجب ملاحظة النتائج ،لأنه ما يؤدى إلى النجاح فهو حقيقي.

ج)-مقياس الوجود لذاته: ترى الوجودية مع "سارتر" أن مجال الحقيقة هو الإنسان المشخص في وجوده الحسي،و حقيقة الإنسان هي في إنجاز ماهيته ،وتحديد مصيره ،و الحقيقة هي ممارسة التجربة، التي تجمع بين الحياة و الموت وما ينتج عنها من قلق ، وآلم.

تعقيب: إن إرجاع الحقيقة للوضوح يجعلها تلجأ إلي معيار ذاتي ،لأنها تصبح خاضعة في وضوحها إلي تربية الإنسان وميوله وإتجاهاته الفكرية,

-أما إذا أرجعناها إلى مقياس النفع فإنه يؤدي إلى عدم وضوح الحقيقة بل إلى تضاربها و تناقضها ،و تسخر الحقيقة لمصالح الفرد.

-كما أن الحقيقة أوسع مما ذهب إليه الوجوديون لأنه يجب مراعاة البعد الاجتماعي للإنسان بوصفه كائن إجتماعي ،يعيش مع ذوات أخرى يجب مراعاتها.

: (2إذا كانت النسبية تلاحق الحقيقة المطلقة فهل الحقيقة المطلقة "نسبية " هي الأخرى؟ :

ماهي الحقيقة المطلقة بالنظر إلي ذاتها ؟وهل طبيعتها تتغير إذا قبلناها بحقائق نسبية ؟ وهل تحافظ على خصوصياتها الأصلية إذا ما توصل إدراكنا إلى حملها ؟

أولا :خصائص الحقيقة المطلقة :المطلق لغة ’هو المعتري عن كل قيد،وهو ،التام والكامل كذا ما يراد ف القبلي ،ويقابل النسبي,

أما إصطلاحا :علم ما بعد الطبيعة ،وهو إسم للشيء الذي لا يتوقف تصوره ووجوده على شيء آخر لأنه علة وجود نفسه ،ومن أهم خصائصه :أي من أهم خصائص التي تمتاز بها الحقيقة المطلقة هي أنها:

مجردة من كل قيد وعلائق ،أنها مستقلة لا تحتاج إلى علل من أجل وجودها ولا إلي أي حدود زمانية ومكانية ،كما أنها لا ترتبط بأحكام الإنسان وتصوراته ،وموقعها الحقيقي ما وراء عالم الشهادة ،كما أنها تعتبر المبدأ والغاية في آن واحد ،كما تعتبر الخير الأسمى الذي يتوق إليه الحكماء وأهل الفضول والذوق،كما أنها الموجود بما هو موجود ،أي أنها الحقيقة المطلقة التي تقوم مستقلة عن الذات.

ثانيا :النسبية وملاحقتها للمطلق:إذا كان المطلق يشير إلي الموجود في ذاته،ولذاته ، وبذاته ،فإن النسبي يشير إلي ما يتوقف وجوده علي غيره ، إلا أن التحديد المبدأى للمطلق يتم بالتجريد ،لأن إدراكه من طرف الإنسان هو إدراك من طرف كائن مقيد بحدود زمانية مكانية ومفاهيم ثقافية ،والمعرفة الإنسانية بين الذات العارفة والموضوع المعروف كما أن محاولة العقل الإنساني لإدراك المطلق يجعلنا نضع احتمالين إما أن تكون الحقيقة مطلقة ولا أمل في إدراكها من طرف المدرك ،وإما أن يدركها المدرك فتنتقل من المطلقية إلي النسبية . كما أن الحقيقة التي يتكلم عنها الفلاسفة تندرج تحت أنساق فلسفية معينة ، وهذا ما يجعلها حقائق تتماشي مع مذهبهم وما تقتضيه الضرورة المنطقية مما يجعلها تتغير من نسق فلسفي إلى نسق آخر،ومنها فالحقيقة لا يدركها عقل ولا علم ولا حدس ولاذ وق لأنها أمور ذاتية ،ونسبية و النسبي لا يمكنه أن يدرك المطلق.

-(3في هذه الحالة ،ألا تلتبس الحقيقة مع الواقع ؟ وأي واقع هذا؟ :

ما هو الواقع وما مجالته المتنوعة ؟ وهل يقابل الحقيقة أم يلتبس بها ؟ وما دور الإنسان في تحديد طبيعة كل واحد من الطرفين ؟

أولا : تعريف الواقع القصد منه إبراز التنوع في الطبيعة والمجال:تتنوع كلمة الواقع علي حسب التأويلات التي نأخذها إما في المعني العام أو في المعني الفلسفي : في المعني العام -:يقرن بوجود الإنسان فنقول أن هذا الشيء واقعي لأنه موجود.

: -وقد يقرن الواقع بنا لا يختلف في حقيقته إثنان ،وهو ما يمكن أن يثبت وجوده حسيا أو تجريبيا .
في المعني الفلسفي :وهو العالم الخارجي كما يتقدم لعقولنا وحواسنا ،ويتصف إدراكنا له بأنه حقيقي إذا ما تم فعلا.

ويستنتج من هذا ،أن الواقع هو مصدر تقدير أحكامنا ،أي أن تكون الصور المدركة تعكس تماما ما في الواقع

أن الواقع هو وجود الأشياء العيني وجودا مستقلا عن الذات العارفة أي لا دخل للذات في تصوره ،ويمتاز بخصائص وموصفات منها:

-أنه مجال مستقل عن الذات المدركة ويمكنها من بلوغ الموضوعية

-أنه يعتبر المصدر الأول والأخير لإختيبار الفروض وتبرير أحكامنا العقلية

-أنه المنبه والدافع إلى إكتشاف الحقيقة ،وهي انطباق الفكر مع العالم الحسي والتجريبي.

ثانيا:إرتباط الحقيقة بالواقع :ويظهر هذا الإرتباط على شكلين:

(1التقابل :إن فكرة الحقيقة مرتبطة بالواقع بفكرة الواقع وذلك يظهر من خلال اتجاهين :- الإتجاه التجريبي الذي يجعل الحقيقة عاكسة للواقع

-الإتجاه المثالي الذي يجعل مقرها الواقع المثالي الثابت

(2الإلتباس:ولذلك وجب التميز بين الواقع في ذاته والواقع في ذواتنا ،و الواقع في ذواتنا يظهر في حالتين :-حالة تعبر عن الواقع الموضوعي كما نراه أو كما ندركه ، - وحالة تعبر عن" الواقع الحقيقة الذي نعيشه داخليا ، أي أن الإلتباس يحدث بين ما هو موجود في ذاتنا وما هو موجود في العالم المثالي : ومن هنا,"،

♪حسب الحسيان تصبح الحقيقة تعكس الواقع الموضوعي (الحسي) عكسًا تمامًا بحيث أن إنطباق الواقع غير الواقع ،أي بمثابة الصورة الجامدة التي تستقر فيها الأشكال و الثاني يستمر في حركاته الحية . فيصبح ما يراه الشخص أنه حقيقي يكون هو الحقيقة.

♪أما المثاليون أمثال "أفلاطون ،ديكارت" تكمن الحقيقة في إتفاق معارفنا مع الوقائع المثالية الذي تشخص إليه عقول الحكماء

ثالثا-الإنسان بين الواقع والحقيقة : إن الواقع هو واقع الأشياء ،و الحقيقة هي حقيقة الأفراد ، والقبض عن الحقيقة تتمثل في الحرية على حسب "هيدغر"، أما السعي وراء الحقيقة المطلقة فيبقي أمرًا نسبيا بين الأفراد فكل ينظر إليها حسب نزعته الفلسفية ،بل حتى الحقيقة المطلقة التي تتمثل في "الله" وقع حولها أختلاف بين المجسمة والمنزه

حل المشكلة :أن مشكلة الحقائق تبقي الحقائق التي يسعى إليها الإنسان حقائق نسبية كما تبقي النسبية تلاحق المطلق في شتى المحالات.

****

في العلوم التجريبية والعلوم البيولوجية.

طرح المشكلة: لقد كان وراء ازدهار العلوم التجريبية في المادة الجامدة كالفيزياء والكيمياء هو المنهج التجريبي،من أجل الالتحاق بمركز العلوم وبلوغ مراتبها ،كما كان ذلك هدف المبتدئة كالعلوم الحية والبيولوجية ،بحيث حاولت استثمار خبرات العلوم السالفة وتقليدها في تطبيق المنهج العلمي ،ولكن المشكلة المطروحة هي :إذا لم يتم استخدام هذا المنهج استخداما صارمًا –وهذا احتمال وارد – فهل يرتجي الوصول على نتائج دقيقة ؟وإذا تم تطبيقه بهذه الصورة ،في كل الدراسات بما فيها دراسة الظاهرة البيولوجية ،فماذا يبقي من اعتبار من خصوصية الموضوع المدروس؟

١ –كيف نسلم بأن التجربة هي مقياس الأساسي الذي يجعل العلم علمًا؟

أولا:استقلال العلم عن الفلسفة:تم استقلال العلم عن الفلسفة يوم أعرضوا الباحثون عن طرح المسائل الميتافيزيقية والتجرد لدراسة الظواهر التي تقع تحت المشاهدة والإعراض عن منطق الأهواء وتبني المنهج التجريبي ،تبن هذا الاستقلال الانفصال "كوبرنيك" و"كبلر" و"غاليلي" وتجسد أكثر بوضوح بوضع المنهج التجريبي مع "ف-بيكون "

ثانيا:خطوات المنهج التجريبي :يتألف المنهج التجريبي من ثلاثة خطوات أساسية الملاحظة والفرض.

–التجريب:

–الملاحظة:والمقصود بها ليست مجرد شاهدة.وإنما هي الاتصال بعالم الأشياء عن طريق الحواس وتوجيه الانتباه إلى ظواهر معينة ،كما تعني مشاهدة الظواهر و مراقبتها بالذهن والحواس وهي على ما هي عليه بالذات

–ثم ان الباحث الملاحظ لا يستقبل كل ما يقع في عالم الأشياء استقبالا سلبيا ،ويتم ذلك بواسطة الفكر الذي يساعده على تنظيم عقلي للظواهر.مما في نشأته، أن يوحي بفكرة خيالية نفترضها من أجل تفسير مؤقت للظواهر المبحوثة،التي يصدق العالم إلى كشف القانون الذي يتحكم فيها وما القانون إلا فرضية أثبتت التجربة صحتها.

–والتجربة هي الخطوة الأخيرة في مسار المنهج العلمي ،وتتمثل على مجمل الترتيبات العملية التي يحدها المجرب قصد تقرير ،الفرضيات التي لتبنيها في حالة صدقها أو رفضها في حالة كذبها،أو تهذبيها في حالة تشخيص المجرب خطئها وهي تقوم على عمليتين :- التجربة العملية أو ما يسميه "كلود برنار"بالتجريب –الاستدلال التجريبي أي الحوصلة ،وما يترتب من نتائج من أجل تدوين قانون يفسر الوقائع ويسهل السيطرة عليها لصالح الإنسان .

ثالثا:معني التجربة بمفهومها الأوسع:إذا كانت التجربة هي الخطوة التي تستوعب المراحل السابقة من الملاحظة والفرض من أجل تدوين دستور العلاقات الثابتة بين الظواهر .من أجل التنبؤ بحركات الظواهر وتسخيرها لخدمة الإنسان .بحيث يقول كلود برنار إن التجريب هو الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها لنتطلع على طبيعة الأشياء التي هي خارجة عنا) كما أنه لايمكن أن نعتبر أنها المقياس الفصل في الحكم على مدى التحاق مساعي الأبحاث العلمية بمصف العلوم ،لذلك وجب أن نفهم التجربة بمفهومها الذي قد ينمو ويتهذب مع تنوع ميادين البحث حسب حقوله ،ومن هنا وجب أن نقول أن التجربة في مفهومها العلمي تنمو وتتقو لب مع طبيعة الموضوع ومن أمثلة ذلك ،أن إجراء التجربة يختلف من عالم الفلك على عالم البيولوجيا إلى عالم النفساني....

٢ –إذا كان الأمر كذلك ،فهل العلوم التجريبية تحترم هذا المقياس ؟وهل ما نستخلصه من نتائج يمكن وصفه بالدقة ؟

تتنوع العلوم وتختلف على اختلاف طبيعتها وموضوعها ومقتظيات العمل الميداني في دراستها وكل

هذا من شأنه أن يؤثر على مدى تطابق المبدأ المنهجي ومدى مصداقية نتائجه .
أولا أصناف العلوم :يمكن تصنيف العلوم التجريبية والعلوم القريبة منها إلى ثلاثة أنواع:
-علوم المادة الجامدة :وتتناول الفيزياء والكيمياء وعلم الفلك والجيولوجيا....
-علوم المادة الحية : وتتناول البيولوجيا وما تفرع عنها من علم النبات والحيوان والبشر
-العلوم الإنسانية:وتتناول أحوال الناس متفردا وجماعة .أي من حيث أنه يشعر ويفكر وينفعل ويريد وهذه الأخيرة تعاني على غرار سابقتها معانات منهجية على الرغم من تسليمه بأهمية المنهج التجريبي العلمي.

ثانيا:تتشكل التجربة حسب طبيعة الموضوع في الزمرة الواحدة:إن الباحث يدرك فائدة المنهج العلمي كمبدأ فطري للوصول بالمعرفة إلى طابعها العلمي هو الإدراك والفهم الذي يسهل له تطبيق المنهج تطبيق كاملا أو بتكيف خطواته على مقياس الأهداف المرسومة ،وهذا يعني أن المنهج العلمي منهج طيع ولين يساعد على فهم الموضوع فهما موضوعيًا وذلك حسب ما تمليه طبيعة الموضوع المبحوث وهذا من شأنه أن يوسع دائرة وقدرة الاستيعاب لأكبر قدر ممكن من العلوم المختلفة ، بحيث قد يستغني الباحث عن خطوة من خطوات المنهج كالملاحظة مثلا بحيث يستبدلها بغيرها تماشيًا مع طبيعة الموضوع ،فيتعين عليه الاستدلال عندما تكون المشاهدة عصية ،مثلما هو الحال في معرفة مركز الأرض أو رؤية الشمس في مختلف أوقاتها خاصة في الصيف زوالا ،فهنا ينظر إلى الآثار التي تتركها هذه الظواهر وبهذا الشكل يمكن القول بأن مفهوم التجربة وحتى وإن هناك تميز إنما هو تميز نظري أو يكون لأغرض منهجية.

****

ماهية المشكلة الفلسفية
"إن تناول الفيلسوف لمشكلة ما ، يشبه علاج أحد الأمراض " فتجنشتين (١ (

إن أول صعوبة تواجهنا عندما نبحث في مفهوم " المشكلة " هي ما يسمى في المنطق بالإسناد الذاتي ، فمفهوم المشكلة هو ذاته مشكلة ، والحال هنا أشبه بالصعوبة الحاصلة عن تناول مفهوم " الوجود " !! يشير المعنى العام لكلمة " مشكلة " إلى وجود صعوبة ما بإزاء " موضوع " معين ، وقد تكون هذه الصعوبة غموض في المعنى ، أو تعذر للحل ، أو حتى تعدد للحلول وبالتالي صعوبة الاختيار من بينها . ولذلك فقد تكون المشكلة نظرية أو عملية ، أو ربما مزيج بينهما ! وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا يعنى أن لكل مجال من مجالات الحياة الدينية منها أو العلمية أو حتى الحياة اليومية للأفراد مشكلاته الخاصة به ، وهذا أمر طبيعي ، طالما أن في الإنسان من النقص في القدرات الذهنية أو الجسمانية ما يحيل بينه وبين معرفة " كل شيء. "
"شَكَلَ الأمر يشكُل شَكلاً [أي] التبس [الأمر] ... والعامة تقول شَكَل فلان المسئلة أي علّقها بما يمنع نفوذها " (٢) وعند التهانوي : " المشكل اسم فاعل من الإشكال وهو الداخل في أشكاله وأمثاله ، وعند الأصوليين اسم للفظ يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد منه إلاّ بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال ... [و] المشكل ملا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد

الطلب ... " (٣) ، كما أننا نجد عند الجرجاني ، بالإضافة إلى المعنى المذكور عند التهانوي حول المشكل ، نجد مفهوم المسائل ، وهي عنده : " المطالب التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك معرفتها " (٤. (

أما المشكلة (Problem (E.) ; Problème (F.) ; Problema (L.)) كما نجدها في المعاجم الفلسفية فهي : " المعضلة النظرية أو العملية التي لا يتوصل فيها إلى حل يقيني . " (٥) والمعضلة (Dilemma) تعني حالة لا نستطيع فيها تقديم شيء ، وهي تفيد معنى التأرجح بين موقفين بحيث يصعب ترجيح أحدهما على الآخر . والمشكلة تختلف عن المسالة في كون الأولى نتيجة عملية تجريد من شأنها أن تجعل " المسالة " موضوع بحث ومناقشة ، وتستدعي الفصل فيها . وقد أكد أرسطو هذه التفرقة في كتاب " الطوبيقا " (المقالة الأولى) حين وضع " المشكلة الجدلية " في مقابل " القول الديالكتيكي " ، فقال إن المشكلة الجدلية " هي مسألة موضوعة للبحث ، تتعلق إما بالفعل أو بالترك ، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع ، لا يوجد رأي معين حوله ، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة ، أو بين كل واحد من هذين فيما بين بعضهم وبعض " (٦) ويذكر الدكتور عبد الرحمان البدوي بأن المنطق التقليدي (الأرسطي) لم يعالج موضوع " المشكلة " إلا نادرا ، وذلك يرجع إلى كون " المشكلة " بوصفها من موضوعات " الطوبيقا " (الجدل) تنتسب إلى منطق الاحتمال لا إلى منطق اليقين ، فهي تدخل في موضوع إفحام الخصم ، وبالتالي فهي أقرب إلى الخطابة منها إلى المنطق . (٧(

تختلف " المشكلة " كذلك عن " الإشكالية Problematic " ، حيث أن " الإشكالية " تعني الاحتمال والحكم الاحتمالي يدرس في موضوع أحكام الموجهات Judgements of modalityوهي أحكام تتميز بأنها تكون مصحوبة بالشعور بمجرد إمكان الحكم ، بينما الحكم التقريري يكون مصحوبا بالشعور بواقعة الحكم . والإشكال عند كنت مرادف للإمكان ، وهي مقولة من مقولات الجهة ، ويقابله الوجود والضرورة ، والأحكام الإشكالية عنده هي الأحكام التي يكون الإيجاب أو السلب فيها ممكنا لا غير ، وتصديق العقل بها يكون مبنيا على التحكم ، أي مقررا دون دليل . وهي مقابلة للأحكام الخبرية (٨). ويذكر لالاند في موسوعته الفلسفية بأن الإشكالية problematique)ويترجمها مترجم الكتاب بـ : مسألية) هي : " سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة (= ربما تكون حقيقية) لكن الذي يتحدث لا يؤكدها صراحة . " (٩(
تتعلق " المشكلة " بصورة عامة بالصعوبات المرتبطة بموضوع ما ، فإن كانت الصعوبات تتصل بالجزئيات ، كانت مشكلة علمية (أو دينية ، فنية ، حياتية ... الخ) ، أما إذا كانت الصعوبات تتصل بالمبادئ ، الأصول ، الأسس ، الكليات ... الخ فإن ذلك يعني أنها مشكلة فلسفية على وجه التحديد . ومن هنا يمكن القول بأن " أَمَـارَة " المشكلة الفلسفية هي أن تتعلق بالمبادئ الكلية . ولذلك فإن أوّل " مشكلة فلسفية " ظهرت في تاريخ الفلسفة هي مشكلة " أصل الوجود " والتي طرحها طاليس (حوالي ٦٣٠ – ٥٧٠ ق.م) حين " تسائل " عن أصل الكون ؟!!

يرتبط مفهوم المشكلة بمفهوم السؤال أشد ارتباط ، فوراء كل مشكلة سؤال ، مع أنه ليس بالضرورة أن يكون وراء كل سؤال مشكلة بالمعنى الفلسفي !! وأول من تعرض لمفهوم السؤال وجعل منه قضية فلسفية في كتاباته المنطقية هو أرسطو ؛ ففي كتاب المسائل Topica يقول : " والمسئلة [أي المشكلة problem] إنما تخالف المقدمة [القضية proposition] بالجهة . " (

١٠) على اعتبار أن الفرق بينهما هو فرق في تحوّل صيغة العبارة ، فإذا وضعت العبارة على هذا النحو : " أليس الحي جنسا للإنسان ؟ "(١٠) كانت مقدمة أو قضية. أما إذا قيل : " هل قولنا "الحي" جنس للإنسان أم لا ؟ " (١٠) فإن العبارة تكون مسئلة ، أي مشكلة . كما يضيف أرسطو بعد ذلك تمييزا آخر بين " المقدمة المنطقية " وبين " المسئلة المنطقية " بأن يقول : " والمقدمة المنطقية هي مسئلة ذائعة إما عند جميع الناس ، أو عند أكثرهم ، أو عند جماعة الفلاسفة ... وجميع الآراء أيضا الموجودة في الصناعات المستخرجة قد تكون مقدمات منطقية ... " (١١) أما المسئلة المنطقية فهي " طلب معنى ينتفع به في الإيثار للشيء والهرب منه ، أو في الحق والمعرفة - ... مثال ذلك قولنا هل اللذة مؤثرة أم لا . " (١٢) " والوضع هو رأي مبدَع لبعض المشهورين بالفلسفة ... فالوضع أيضا مسئلة ، وليس كل مسئلة وضعا ، لأن بعض المسائل يجري مجرى ما لا يعتقد فيها أن الأمر فيها كذا أو كذا ... " (١٣) . وللسؤال أهمية خاصة في الفلسفة ، فهو المدخل الأساسي إلى الحكمة ، إلى الفلسفة . والسؤال هو الذي يشكل المشكلة ؛ فالمشكلة في نهاية الأمر سؤال يبحث عن إجابة . وقد حظي مفهوم " السؤال " بأهمية خاصة في الفلسفة الوجودية ، وبوجه خاص لدى هيدجر الذي ذهب إلى تأويله على أنه سؤال عن الكينونة **Seinsfrage** أو سؤال عن معنى الكينونة **Sinn von Sein** يعود إلى ماهية الوجود الإنساني (١٣.(
يحدد ديكارت ثلاثة شروط لأهلية " السؤال " كتمهيد للمعرفة وهي:

وفي السؤال يتحدد أيضا الفرق بين العلم والفلسفة ، فالعلم يطرح السؤال حول ما هو جزئي في الظاهرة التي يبحثها ، ولا يبتعد بالمسالة وحلها إلى " الشمول الكلي " ، كما هو الحال في الفلسفة ، وإنما يظل مقيدا بحدود المسألة كما يجري طرحها ضمن نطاقه الخاص . " إن المشكلة بمثابة " سؤال " تأزم وتعذر الوصول إلى حل متفق عليه ، فإذا كان هذا التأزم على المستوى النظري فيسمى " مشكلة " ، وإذا تعلق بأمور الحياة الإنسانية فيسمى " إشكالية " ، وغالبا ما يتعذر الوصول إلى حل للإشكالية . " (١٤(
يصاغ السؤال في اللغة العربية من جملة خبرية أو إنشائية بإضافة أداة استفهام إلى أولها : " سقراط معلم أفلاطون ." ، " هل سقراط معلم أفلاطون ؟ " ؛ ومن أدوات السؤال : هل ، لماذا ، كيف ، لم ، لمن ، ماذا ، متى ، من أين ، إلى أين ... أما في اللغات الأجنبية (الهندو – أوربية) فيصاغ السؤال عادة من خلال عكس الجملة فيأتي الفعل أو الفعل المساعد في أول الجملة.
قد يبدو بأن بين السؤال والجواب علاقة تضايف ، فبما أن لكل جواب سؤال ، فيظن بأن لكل سؤال جواب ، ولكن الواقع غير ذلك !!! وهذا يقودنا إلى مسالة الأسبقية المنطقية بين السؤال والجواب ، ففي حين تبدأ الفلسفة بوصفها نسق شامل بالجواب ، إلا أن النشاط الفلسفي ذاته قد يبدأ بالسؤال أولاً . وقد اعتبر هيدجر السؤال نقطة البداية الحقة في الفلسفة . والسؤال الفلسفي كان دائما يتميز عن باقي أنواع الأسئلة بكونه أعم وأشمل ، شأنه بذلك شأن الفلسفة ذاتها واختلافها عن باقي الفروع العلمية الخاصة (١٥.(
كل " سؤال " لا بد وأن يصاغ بلغة سليمة ، واللغة السليمة ترتبط بالتفكير السليم ، وبالتالي ، ثمة علاقة بين المشكلة (كونها سؤال متأزم) وبين التفكير . يقول هيدجر : " إننا لا نستطيع أن نفكر إلا حينما نحب ما يكون في ذاته " الشيء الذي هو محط عناية " وحتى نصل إلى هذا الفكر يجب علينا من جانبنا أن نتعلم التفكير ... سندعو ما هو في ذاته " الشيء الذي يعنى به " بـ : " بؤرة التوتر " . كل ما هو متوتر يسمح بالتفكير . " (١٦) يقودنا هذا إلى مسألة " الأهمية " في السؤال ، وبالتالي أهمية المشكلة . ولكن من الذي يحدد تلك الأهمية ؟ هل هو الإنسان ؟ فهل هناك اليوم من شيء غير مهم للإنسان ؟!! يقول هيدجر : " أن نهتم ، معناه أن نكون مع الأشياء وبينها ، أن نقيم في قلب الشيء ونمكث هناك من غير كلل ... و " مهم " تعني : ما يسمح للموضوع الذي هو محل سؤال أن يصير بعد ذلك ، ومن جديد ، غير ذي أهمية فيعوض بموضوع آخر يعنينا أمره أكثر قليلا من السابق . " (١٧) ولكن هل يمكن أن يقوم التفكير بدون أن تسبقه مشكلة ما تتحدى عقل الفرد

وتحرك مشاعره وتحفزه ؟ !! يقول جون ديوي : " لا ينشأ التفكير إلا إذا وجدت مشكلة. "
"الحاجة إلى حل مشكلة ما هي العامل المرشد دائما في عملية التفكير " جون ديوي وراء كل مشكلة ، رغبة في الوصول إلى الحل ، وحل المشكلات ما هو إلا محاولة وضع وتنظيم للمفاهيم لكي تصل إلى الحل المناسب . والوصول إلى الحل يرتبط بشكل أساسي بنمط التفكير المتبع والمعتقدات التي يؤمن بها الشخص . فمشكلة فيضان النيل على سبيل المثال تم حلها من قبل قدماء المصريون من خلال إلقاء عروس النيل بهدف إرضاء الآلهة ، في حين عالج المصريين حديثا ذات المشكلة بتفكير علمي من خلال بناء السدود...

ثمة أمر آخر يتعلق " بالحل " ، وهو السلطة التي يستند عليها ؛ فما هو مصدر الحلول ؟ هل هو روح الأجداد ، أم الآلهة ، أم العقل الإنساني ؟!! واضح أن هناك علاقة بين مصدر الحل و سلطته من جهة ، وبين نوع التفكير المتبع من جهة أخرى . ونحن لا نتوقع من شخص يؤمن بأرواح أجداده وهيمنتها بأن يضع حلولا علمية للمشكلات التي تواجهه!!

تبدأ الفلسفة عندما " نقول " شيئا ما ، وتبدأ المشكلة الفلسفية عندما نؤكد ذلك " القول " . (من وحي فلسفة كنت(

لكل مجال أو فرع من فروع المعرفة مشكلاته الخاصة ، ولكل مشكلة أسبابها المتعلقة بها أيضا ، أما فيما يتعلق بالمشكلات الفلسفية ، فقد حدد ديكارت أربعة أسباب رئيسية يرى أن المشكلات الفلسفية قد تنشأ بسببها وهي:

وتقودنا النقطة الرابعة بالتحديد إلى مسألة هامة ظهرت في منتصف هذا القرن مع حركة الوضعية المنطقية ، وهي مسألة إنكار ورفض معظم المشكلات الفلسفية ، بل وكل مشكلات الميتافيزيقا ، بحجة أنها لغو فارغ من المعنى.

انطلق أصحاب الوضعية المنطقية في رفضهم لمعظم المشكلات الفلسفية بحجة أنها لغو فارغ من المعنى من معيار التحقق **Verification** والذي وضعه كارنب في كتابه المشكلات الزائفة عام ١٩٦٦ ، وخلاصة هذا المبدأ أن كل عبارة لا نستطيع أن " نتحقق " منها تجريبيا ، أي أن يكون لها مقابل في الواقع ، هي عبارة فارغة من المعنى ، ولذلك تم إنكار كل قضايا الميتافيزيقا على اعتبار أنه لا يمكن التحقق من عباراتها تجريبيا . كما أرجع فتجنشتين في كتابه " بحوث فلسفية " معظم المشكلات الفلسفية إلى " سوء استخدام اللغة " ، وهو يقول في ذلك : " إن المشكلات التي تنشأ نتيجة لسوء تفسير صورنا الخاصة باللغة ، تتصف بأنها ذات عمق . إنها اضطرابات عميقة ، جذورها ضاربة في أعماقنا بعمق صور لغتنا ، ودلالتها كبيرة بنفس قدر أهمية لغتنا . " (١٩)
ولما كانت المشكلات الفلسفية في نظر فتجنشتين هي مشكلات " زائفة " ، فهي إذن لابد وأن تزول تماما ، طالما أن الهدف الذي نطمح إليه في الفلسفة هو الوضوح الكامل . والوضوح الكامل لا يتأتى إلا بلغة سليمة ، خالية من العيوب والأخطاء المنطقية ، ومنها التحدث عن أشياء لا يمكن التحقق منها تجريبيا . ولذلك قال فتجنشتين مقولته المشهورة : " إن كل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق ، يمكن التفكير فيه بوضوح ، وكل ما يمكن أن يقال ، يمكن قوله بوضوح . " (٢٠(
إن مشكلة القضايا أو " المشكلات الفلسفية " الزائفة التي أظهر فتجنشتين مفارقاتها الممكنة في المرحلتين المبكرة والمتأخرة من فلسفته ، وكذلك الحال مع كارنب وبقية المناطقة الوضعيين ، إنما ترتبط أساسا " بمشكلة " المعنى والصدق ، أو مشكلة الحقيقة في العلم والميتافيزيقا(٢١) . ولذلك ستبقى هذه المشكلات الفلسفية ما بقيت الفلسفة ذاتها بوصفها " مشكلة فلسفية!!! "
تنطوي " المشكلة " على بناء وتركيب ، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات التي تختلف عن" المشكلة " ذاتها. فقد تثار الأسئلة حول أي شيء دون سياق توضع فيه ، أما المشكلة فيجب أن تبنى وتركب في سياق ، لأنها نتاج تركيب فكري ، إنها تنبع عن ارتباط موضوع يعد – ولو مؤقتا – إطارا لإمكان الحل . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشكلة يؤذن بحلها . ومن هنا

كذلك يمكن أن يقال عن مشكلة ما أنها أسيء وضعها ، أي أن وضعها على ذلك النحو لا يؤدي إلى حلها.
إن المشكلة الفلسفية سؤال لم يجد حلا مقبولا لدى الجميع ، فهي سؤال حي لا يزال يوضع ، إنها إذن مفعمة بالحياة . إن المشكلة هي " بؤرة التوتر " التي تؤرق الإنسان ، وتحثه على إيجاد الحل ، مع أنها ذاتها ، أي " المشكلة " ليس لها حل !! و " البؤرة الأكثر توترا تتجلى في كوننا لا نفكر بعد . دائما ليس بعد ، رغم أن حالة العالم تدعونا باستمرار إلى التفكير وتسمح به . " هيدجر .I مقدمـة " .IIالمشكلة " .. مدخل لغوي .III مـا هي المشكلـة الفلسفيـة ؟ .IV سمات المشكلة الفلسفية وخصائصها ١. إن أول سمة تميز المشكلة الفلسفية عن غيرها من المشكلات هي أنها تتعلق بالمبادئ أو الأصول الكلية . فالسؤال عن الكل ، المبدأ ، الأصل ، والأساس ... هو الذي يضع الحد الفاصل بين كون هذا السؤال يعبر عن مشكلة فلسفية أم مشكلة علمية . ٢. تتميز " المشكلة الفلسفية " كذلك بأنها على درجة عالية من التجريد والبحث النظري . ولذلك ترتبط بمن يثيرها ، ولذلك فالمشكلة الفلسفية نسبية ، أي تتحدد بالنسبة لمن يطرح السؤال ، وتعتمد على مدى قبول أو رفض الآخرين لهذا السؤال . ٣. يعد السؤال عن " الماهية " من سمات المشكلة الفلسفة أيضا ، وهذه مسألة هامة في نظرية المعرفة على وجه الخصوص . ٤. ترتبط المشكلة الفلسفية بـ " القول " وليس بالأشياء ذاتها .V العلاقة بين " المشكلة " و " السؤال " ١ - ينبغي أن يكون في كل سؤال شيء غير معروف . ٢ - أن يكون هذا المجهول معروفا على نحو معين أو إلى حد معين . ٣ - أن هذا المجهول لا يمكنه أن يصبح معروفا إلا بواسطة ما هو معروف .IV . علاقة السؤال بالجواب .VII العلاقة بين السؤال والتفكير .VIII المشكلة .. والحل .IX الأسباب المؤدية لظهور المشكلة ١ - الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مقتبل عمرنا . ٢ - أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المبتسرة . ٣ - أن ذهننا يعتريه التعب من إطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها . ٤ - أننا نربط أفكارنا بألفاظ لا نعبر عنها تعبيرا دقيقا (١٨ .X) المشكلات الزائفة في الفلسفة .XI الخلاصـة

****

لمزيد من المقالات زوروا منتداكم الالكتروني بالضغط على : منتديات عين تموشنت

الطريقة :الجدلية
الدرس: إشكالية المعرفة
الإشكال:هل المعرفة في أساسها تعود إلى الذهن أم أنها نابعة من الواقع؟
بعد تحليل المعرفة الإنسانية من مختلف النواحي من أبرز المشاكل الفلسفية التي إستقطبت اهتمام الفلاسفة منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ، و نظرية المعرفة عند الفيلسوف هي رأيه في تفسير المعرفة أيا كانت الحقيقية المعروفة ، و قد اختلف الفلاسفة لاختلاف مناهجهم في طريقة حصولنا على هذه المعرفة و التساؤل الذي يطرح نفسه: هل المعرفة ممكنة للإنسان أو مستحيلة و إذا كانت ممكنة هل يعرف الإنسان كل شيء بدون استثناء أم أن قدرته نسبية ؟ أو بعبارة أصح هل المعرفة في أساسها تعود إلى الذهن أم أنها نابعة من الواقع و التجربة؟.
يرى أنصار النظرية المثالية و على رأسها أفلاطون أن هناك عالمين ، عالم الحس المحيط بنا، و علم الأشباح و الظلال؛ أما الأول فهو العالم المعقول(العلوي) و هو الذي ينطوي على المعرفة الحقة، ومنه فهي غير ممكنة إلا فيه ، فالتصور الذي لدينا على الخير و العدل و السعادة و الفضيلة لا تمثل حقيقتها ، و الوصول إليها أمر مثالي و يرى أفلاطون أيضا أن } النفس قبل أن تحل بالبدن كانت تعلم

كل شيء لكنها بحلولها في الجسم نسيت أصلها الذي هو المثل{، و لهذا و ضع برنامج في أكاديميته و غايته أن تتذكر النفس ذاتها ، لكنه اشترط على كل من يرغب في هذه المعرفة أن يكون عارفا بالهندسة ، أي يملك بعض مبادئ الاستدلال ، كما يرى أن النفس لا تستطيع أن تبحث عن المعرفة إلا إذا احترقت حواجز البدن و تحررت من قيوده و هذا لا يتم إلا بالتأمل كما عبر لنا أفلاطون عن هذا قائلا: (إذا كانت النفس التي هبطت إلى هذا العالم قد نسيت علمها القديم ، فإن وظيفتها خلال اقترانها بالبدن أن تطلب المعرفة ، و من الواجب عن النفس الباحثة عن الحقيقة أن تمزق حجاب البدن أو تنجو من عبوديتها و أن تظهر ذاتها من كدورة المادة بالتأمل فإن الكدورة لا تتفق مع نقاوة الحقيقة) ، و هذا يعني أن معرفة المثل تحصل بالعقل لا بالتجربة الحسية ؛ فإنه لمن التناقض أن يطلب الحقيقة الثابتة بوسائل متغيرة خاصة أن المثل لها طبيعة خالدة حتى و إن كانت الأشياء الخارجية تشترك معها في بعض الجوانب ، وقد ذهب على شاكلة هذا الطرح الفيلسوف واركلي حيث يقول: (إن ما نذكره من الموضوعات هو الذي نستطيع أن نقر بوجوده و نحن لا ندرك إلا تصوراتنا الذهنية فالعقل هو الحقيقة الذي نصنع به وجود الأشياء) و معنى هذا أن المعرفة علنية فكرية خالصة و تتأسس على مبادئ فطرية توجد في بنية العقل الذي تصدر عنه معرفتنا بجميع الأشياء و لا وجود لشيء في غياب عقل لا يدركه.

لقد أثبت علم النفس في مجال دراسته للنمو العقلي للطفل أن هذا الأخير لا يملك أي معرفة فطرية و لا أي أفكار من هذا النوع و كل ما هناك أنه يولد مزودا بخاصية الاكتساب (الاستعداد) الذي من خلاله يكتسب المعرفة و التدرج مع قدراته الذهنية بالإضافة إلى أن العلوم التجريبية أثبتت إمكانية المعرفة عن طريق الحواس و العقل معا فالقانون العلمي حقيقة اختبرت بالتجربة ثم بالتنبؤ و هذا دليل على صحته.

و على عكس الرأي الأول نجد أنصار النظرية الواقعية و التي جاءت لتهدم أساس التصور المثالي للمعرفة فهم يرون بأن مظهر الشيء الخارجي هو حقيقة و هي الحقيقة التي تنطبع في أذهاننا و تنقلب إلى معرفة تامة ، إذن معرفتنا للأشياء الخارجية حسب هذه النظرية مباشرة و لا سبيل لتحقيقها إلا الحواس الظاهرة و هذا ما أكد عليه توماس ريد الذي دافع بشدة عن نظرة الإنسان العادي للأشياء أي عن الموقف الطبيعي الذي يعتقد اعتقادا راسخا في وجود الأشياء ، و لا يناقش هذا الوجود أصلا ، و كذلك نجد من ذهب على شاكلة هذا الطرح و هو جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) الذي يقول: (إن الطفل يولد صفحة بيضاء و لا يوجد في العقل إلا ما مر في الحواس بحيث تنتقل صور المحسوسات و العقل بشكل منها صورا ذهنية) ، و يرى دافيد هيوم أن فكرة العلة مكتسبة بفضل العادة فهي انطباع حسي وارد من التجربة فالعلة شيء سابق للآخر و مقترن به فالعقل لا يمكنه إنشاء المعارف بالاعتماد على نفسه و كل الأفكار التي هي لدينا نسخ معنوية و الحقيقة معيارية و في هذا يقول لامبير: (ليس هناك شيء يفوق احساساتنا في عدم قابليته للجدل و هذا يكفي لإثبات أنها مبدأ معارفنا كلها.(

إذن المعرفة نجد أساها في الحدوس الحسية التي تتحول إلى معان عامة يستخدمها العقل في عمليات التفكـــــــير.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد : بحيث أنه لا يمكننا أن نفكر قدرة العقل في إنشاء المعارف ففي الرياضيات مثلا قفز العقل إلى المجموعات الخالية و اللانهائية في الفلسفة و الموضوعات الميتافيزيقية و كل هذا لا يوجد مقابل له في الواقع ضف إلى ذلك أن الحقيقة ليست نسخة أو مطابقة له بل الفكرة هي إنشاء جديد يقوم به الفكر ، ضف أيضا إلى ذلك أن الحواجز عاجزة عن الوصول إلى الخصائص المكونة لجوهر الشيء بدليل أنها تخدعنا حتى في معرفة المظاهر كرؤية السراب ... ، كذا بعد الأشياء و قربها عن العين (الرؤية) كرؤية الشمس ، خدعة البصر مثلا نجدها قريبة جدا لكنها تبعد عنا بملايين الكيلومترات

الطريقة :الجدلية

الدرس: الذكاء و التخيل

الإشكال:هل نحن ندين بتخيلنا الإبداعي لذواتنا أم لمحيطنا الاجتماعي ؟

يعد الفرد المبدع هو ذلك الذي لا يقتفي أثر الأشياء الموجودة من قبل سواء بسواء ، بل يأتي ببناء قلما يتهيأ لسواه و كثير هم أولئك المبدعون من أدباء و فنانين و علماء ممن تحدثوا عن إلهاماتهم الخاطفة و كأنها إفرازات لما يتمتعون به من قدرات فائقة حباهم الله بها يقول عالم الطبيعة جلوس : (و أخيرا نجحت لأنني بذلت جهودا مغنية و لكن بهبة من الله كأن إشراقا حدث فجأة فحل اللغز) ، و لكن الإشكال لا يكمن في تعريف الإبداع و لكن في كيفيته ؟ أو بعبارة أصح هل تكمن شروط الإبداع في ذواتنا أي نابعة من أنفسنا ؟ أم محيطنا الاجتماعي؟.

ترى مدرسة التحليل النفسي و على رأسها فرويد أن الإبداع يعود إلى الكبت و ما هو إلا تصعيد للميول المكبوتة فالسلوك لدى المبدع ما هو إلا إطلاق العنان للانفعال الحبيس و أنه يستمد مادته من الأوهام و المثل المتحررة (و هي تربط بأحلام اليقظة و مرحلة الطفولة) فالا شعور في نظرهم هو مصدر الإبداع لدى الفرد و كذا نحد المفكرين من حلل ظاهرة الإبداع تحليلا نفسيا فذهبوا إلى أن الاختراع لسلة من الأعمال اللاشعورية أي أن معظم عناصر تخيلاتنا تتجمع في اللاشعور و تخترق الصورة المبدعة في العقل الباطن تنبثق دفعة واحدة و يرجعون كذلك الإبداع إلى جملة الخصائص الوراثية و النفسية التي تهيئ الشخص لامتلاك مواهب ذهنية عالية (كدقة الملاحظة و قوة الذاكرة و خصوبة الخيال و الذكاء الثاقب ...)و حجتهم في ذلك أن بعض البيئات الثقافية ملائمة للإبداع ، و مع ذلك لا يظهر لأنه لا يوجد عقل قادر عليه و هناك عباقرة ظهروا في بيئة اجتماعية غير ملائمة كابن خلدون و غيره من العلماء المبدعين ، و على شاكلة هذا الطرح نجد قديما الشيخ الرئيس ابن سينا أنه كثيرا ما كان يجد حلولا لمشكلاته التي استعصت عليه أثناء النوم (الأحلام) ، كما يروي لنا تاريخ الأدب الإنجليزي أن الشاعر كولوردج غلبه النعاس ذات يوم وهو يطالع ثم أفاق مضطربا مشبوب العاطفة و شرع يكتب إحدى قصائده الشهيرة فلما و صل إلى البيت الرابع و الخمسين كف عن الكتابة و لم يستمر في قصيدته ، كما يذكر العالم الرياضي الفرنسي بوانكاريه (١٨٥٤-١٩١٢) أن حلول مشكلاته الرياضية برزت فجأة و بعيدا عن ميدان عمله و في مناسبات غير عادية ، و يتضح لنا هذا من الأمثلة السابقة أن الإبداع كثيرا ما يلد فجأة وبصورة مباشرة لذا يقرر ريبو[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...] أن كل صورة الإبداع مصحوبة بالعناصر الانفعالية ، و أن كل عناصر الانفعال تؤثر في الإبداع) بالإضافة إلى هذا نجد نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م) عندما كتشف قانون الجاذبية قال[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إنني لأضع موضوع بحثي نصب عيني دائما و أنتظر حتى يلمح الإشراق الأول على شيئا فشيئا لينقلب إلى نور جلي) ، و ما هذا إلا لشدة التفكير فيه مما يعكس الدور النفسي الكبير في الإبداع.

وعلى الرغم من كل هذه الحجج و البراهين إلا إنها ليست كافية لإقرارنا بالقبول أن الإبداع راجع فقط للعوامل النفسية و لقد عالت مدرسة التحليل النفسي في تركيزها على اللاشعور كعامل أساسي في الإبداع مهملة في ذلك الجوانب الأخرى ، فالحشطالنية تعتبر الإبداع قدرة تنظيم و تركيب المواقف

لرؤية الأقسام الجزئية في ترابطها و ارتباطها بكيان كلي و عليه لا يمكن اعتبار اللاشعور العامل الوحيد و الأساسي في الإبداع ، و للتوجيه التربوي أثر في تنمية الملكات الذهنية و توجيهها إلى حيث تبرز.

و على عكس الرأي السابق يرى الاجتماعيون أن الفرد لا يبدع إلا في وسط اجتماعي تسمح ثقافتنا للشخص بالإبداع فالحاجة الاجتماعية و متطلباتها هي التي اضطرت الإنسان للإبداع و تتقدم هذه الحاجة دائما في شكل (مشكلة اجتماعية) تتطلب حلا مناسبا فإبداع الإنسان للطائرة أو الحافلة أو الآلة الكاتبة كل هذا تقدم في شكل مشاكل اجتماعية خاصة لهذا يقول الفيلسوف الفرنسي ريبو: (مهما كان الإبداع فريد فإنه يحتوي على نصيب اجتماعي)و لهذا فإن إبداع الإنسان للأسلحة ووسائل الدمار و ابتكاراته التكنولوجية و أجهزته العلمية و مختلف وسائل التقنية و مظهر من مظاهر متطلبات الحياة الاجتماعية ، إما لدفع الضرر أو جلب المنفعة ونجد دور هذا النافع في اليابان التي كانت مجرد دولة متخلفة قبل الحرب العالمية (٠١) غير أن الحاجة لإثبات الوجود دفعت بعلمائها إلى البحث و التقصي و بذلك تكون الحاجة أم الاختراع و مما يؤكد ذلك هو أننا نلاحظ أن كل اختراع لا يتم إلا إذا سمح الفكر الاجتماعي به ، فاليابان بما توفره من شروط اجتماعية أي من وسائل و تقنيات تفرض على الفرد الياباني أن يبدع في جميع الميادين حتى يبقى هو سيد أوضاعه بالإضافة إلى كل هذا نجد يونغ و إن كان يتفق مع فرويد في القول باللاشعور إلا أنع يعتبره فرديا و جمعيا و اللاشعور الجمعي في رأيه هو مصدر الأعمال الفنية العظيمة و هكذا نلاحظ أن للوسط الاجتماعي تأثير كبير في صور و أساليب الإبداع و أشكاله حيث أن الواقع الاجتماعي و ما فيه من علماء و فلاسفة و جامعات إنما يفرض بواسطة هؤلاء نمطا فكريا على أفراده فلم يكن بإمكان العالم الفيزيائي الإنجليزي ماكسويل مثلا أن يكتشف الأمواج الكهرومغناطيسية و بسرعة انتشارها في القرن العاشر لأن هذا الاكتشاف يقوم على الأبحاث و خصائص و مناهج و نظريات لم تكن موجودة في مجتمعات القرن العاشر و يتضح لنا أن المسائل العلمية يجب أن تتهيأ معها أسباب الاختراع و الإبداع و خاصة منها الاجتماعية التي تعمل على تحريضه وقد تؤد هذه الأسباب إلى تحقيق الإبداع في بلد دون الآخر و في زمان دون غير هو خلاصة القول هو يجب أن يكون لكل إبداع محيط اجتماعي ينبت فيه.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد بحيث أن رد هذه المدرسة الإبداعية للمجتمع و قيمه أمر ينطوي على مغالاة لأنها تهمل دور العوامل النفسية ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف نفسر خروج الكثير من المبدعين عما هو سائد من معايير و قيم في مجتمعاتنا ليبدعوا قيم و معايير جديدة يفرضونها على الجماعة ، و كذلك نجد تاريخ المبدعين في حقب خلت حافل بالأمثلة الدالة على ما لقيه بعضهم من عنت و إساءة من المجتمع.

إن النظريتين السابقتين اللتان أشرنا لهما تؤكدان أن الإبداع مشروط بشروط نفسية (ميولات) و اجتماعية (قيم) تؤثر فيه و توجهه ذلك أن الإبداع ليس مجرد إلهام مفاجئ أو عملية حدسية كشفية أو ظاهرة لا شعورية بل أنه صلة عميقة بالحياة في جوانبها النفسية و الاجتماعية.

و خلاصة القول أن الأهمية لا تكمن في ماهية شروط الإبداع بل في أهميته ، بحيث أنه يمثل الطفرة ، النوعية للمجتمعات كذلك أن كل إبداع يتوقف على عمل قادر عليه و على حوافز و أعداد قد تستغرق سنوات من الدراسات و البحوث و ما علينا إلا أن نقول في الختام إلا قول القائل: (قد لا يكون لدى المرء أجمل من مخيلة خصبة يمتلكها ، و قد لا يكون ثمة أقسى و أكثر إيلاما للفرد من خيال طائش جموح. (

****

الطريقة: الجدلية

الدرس : الدولة و الأمة

الإشكال: يقول انجلز: (ليست الدولة إلا تعبير عن إحدى طبقات المجتمع(

إن الإنسان واحد من الكائنات الحية التي لا يمكنها أن تستمر في الوجود بدون الاعتماد على الغير إذ يولد الإنسان عاجزا عن تلبية حاجياته و مواجهة الصعاب حيث حياته الأولى تمتاز بالبساطة و البدائية مثل الصيد و حياة اللهو إلى أن انتق إلى الزراعة و الصناعة فاستقر ، و ظهرت بذلك المجتمعات البشرية و ساد هذه الأخيرة الصراع الفردي و الجماعي ، ففكر الإنسان في إنشاء سلطة سياسية تحفظ له حقوقه و تردع عنه الظلم و تمنعه من أخذ حقوق الناس و التساؤل الذي يطرح نفسه هل ما ذهب إليه إنجلز في قوله أن الدولة مجرد تعبير عن إحدى طبقات المجتمع أم أن أصل نشأتها غير ذلك ؟.

يرى أصحاب النظرية المادية الجدلية " ماركس ، إنجلز " أن الدولة ليست موجودة منذ الأزل بل هي وليدة ظروف اقتصادية و حضارية معينة و في هذا يقول لينين (١٨٧٠-١٩٢٤): (قد مر عهد لم يكن للدولة وجود و كانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه و النظام و تنظيم العمل على قوة العادات و التقاليد و على النفوذ أو الاحترام الذي يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء...) ، و لكن هذا الوضع لم يدم فقد تطور المجتمع و بلغ التطور الاقتصادي درجة فرضت انقسام المجتمع إلى مالكين و غير مالكين و توقف النظام التلقائي ، و بالتالي أصبحت كل وسائل الإنتاج ملكا للأسياد و لهذا كان من الضروري أن تخلق قوة أو جهاز يقمع الكادحين و يرغمهم على الخضوع لها إذن ليست الدولة في نهاية المطاف إلا جهاز قمع تملكه طبقة لقهر طبقة الكادحين و لهذا يقول انجلز: (ليست الدولة إلا تعبير عن إحدى طبقات المجتمع.(

لا ننكر ما ذهب إليه هذه النظرية لأنها اعتمدت على الواقع لاعتمادها على القوة و هذا ما يجسده المنظر الشيوعي تروتسكي في قوله: (إن كل دولة تقوم على القوة) إلا أنها لم تسلم من النقد لأن القوة مهما كانت عظمتها و قوتها الردعية غير كافية لفرض سلطان أو حاكم معين على الشعب (القوي اليوم ضعيف غدا) كذلك أن إرادة الشعوب لا تقهر ثم إن قوة الدولة ليست قوة جسمية فقط بل هي قوة أخلاق معنوية لأنها تمثل الجماعة خاصة إذا كانت تحترم شعبها و مقدساته.

على عكس الرأي الأول نجد أنصار المثالية الذين يرون الإنسان يستطيع أن يرى لنفسه العالم الذي يليق به ، ثم يستعمل الوسائل اللازمة لبلوغ الهدف ، فالجزائري مثلا عندما كان مستعمرا كان يعاني الظلم و الاضطهاد فرسم لنفسه في الاستقلال الصورة المثلى و عمل على تحقيقها في الواقع كذلك بالنسبة للأفراد الذين يتخيلون لأنفسهم أهدافا معينة ثم يستعملون ما لديهم من وسائل لبلوغها و من هنا نستنتج أن التنظيم السياسي ليس وليد القوة الجسمية و إنما هو نتيجة تصور العقل و هذا ما نجده عند أفلاطون في جمهوريته المثالية حيث يرى أن الفضيلة غاية القوي و غاية الدولة لأنها المناخ المناسب لتحقيقها و في هذا يقول: (إن الدولة تنشأ عندما يشعر الفرد بأنه لا يستطيع إشباع حاجاته بمفرده فيجتمع الناس ليكمل كل منهم الآخر فتكون من هذا مدينة الفطرة و تكون السلطة لمن يمتلكون القوة العاملة و هم الفلاسفة) ، و لم يمت هذا بموت أفلاطون بل تبناه بعض الفلاسفة أمثال الفارابي الذي رسم لنا هو الآخر صورة للمدينة الفاضلة و كيف يجب أن تكون في

مختلف جوانبها السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية ، و هيجل(١٧٧٠-١٨٣١) الذي يرى أن الدولة هي إحدى صور العقل و يظهر ذلك في فكره الجدلي الذي يجعل من الأسرة قضية و المجتمع نقيض القضية و الدولة هي التركيب ، ففي الدولة يصل الإنسان إلى الأخلاق العليا و تخضعه لنظام جماعي و تخلصه من أنماط حياته الحيوانية و الدولة غاية في حد ذاتها لم توجد من أجل الأفراد بل الأفراد وجدوا من أجلها.

لكن القول بهذا الرأي لم يصمد للنقد ذلك أن القول بأن العقل هو الذي يفرض علينا هذا النظام لا يؤيده الواقع و لا المنطق إذ لو كان الأمر كما يدعى المثاليون لكان هذا النظام الذي يتصوره العقل واحدا لدى جميع الناس كما لا يختلفون في الحقائق العقلية كذلك أن التاريخ لم يشهد مثل هذه الدولة التي يؤسسها أصحاب القوة العاقلة ، أما فقد أخطأ حينما اعتبر الدولة غاية و جد الفرد لأجلها لأن الواقع يثبت عكس ذلك.

إن كل نظرية نهجت نهجا معينا في تفسيرها لهذا الأساس و الواقع أن الدولة لم تعتمد في نشأتها على عامل واحد من هذه العوامل التي ذكرت في النظريتين و إنما ترجع نشأتها إلى عوامل عدة تختلف في أهميتها من دولة لأخرى و ذلك باختلاف من حيث الطبيعة و التاريخ و الظروف الاقتصادية و الاجتماعية دون أن ننسى أن للدين الدور البارز في نشأتها.

و إذا أردنا الخروج بحوصلة لما سبق فإن نشأة الدولة لا تعود بصفة أساسية للمثالية لأن هذا لم يجسد منذ أن قال به أصحابه و هذا لا يجرنا لنقول بالتعميم بأن كل دولة قامت على المادية الجدلية لأن هذا لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات و إنما نشأة الدولة عن طريق تفاعل عدة أسباب و مؤثرات ساهمة في وجودها و مهما يكن فإن الدولة أمر ضروري للحفاظ على الأمن و الاستقرار.

****

الطريقة:جدلية

الدرس :الدولة والأمة

الإشكال:هل يمكن أن يقوم مجتمع بدون نظام سياســـي؟

إن الإنسان واحد من الكائنات الحية التي لا يمكنها أن تستمر في الوجود بدون الاعتماد على الغير،إذ يولد الفرد عاجزا عن تلبية حاجياته ومواجهة الصعاب ،حيث كانت حياته الأولى تمتاز بالبساطة والبدائية مثل الصيد والزراعة إلى أن انتقل إلى الصناعة والتجمعات البشرية وساد هذه الأخيرة العديد من المشاكل ومن هنا بدأ دور الدولة ،وذلك من خلال تأطيرها للأفراد وتحقيق الأمن والاستقرار ،إلاّ أنّ جمهور الفلاسفة اختلف في قيمة وأهمية الدولة من خلا ل هذا كله يتبادر إلى أذهاننا التساؤل التالي:هل يمكن الاستغناء عن الدولة أم أنّها الإطار المناسب لممارسة الفرد لحرياته والتمتع بحقوقه الأساسية؟أو بعبارة أصح هل يمكن أن يقوم مجتمع ما بدون نظام سياسي؟

يرى الفوضويون أن وجود الدولة غير ضروري وبإمكان المجتمعات الاستغناء عنها فمن الأفضل للناس ألا يخضعوا للدولة وان يعيشوا حالة فوضى حيث لا يكون في الناس لا حاكم ولا محكوم لأن الدولة في نظرهم عدو للفرد وتقف ضد التفتح الطبيعي للشخصية كما تضيق مجال الاتصال بين الأفراد وتحد من انتشار القيم الأخلاقية العالمية بوضعها الحدود بين الدول واقتطاع جماعة بشرية

ضد أخرى إلى جانب هذا فهي تعوقه من ممارسة حريته وعلى أساس هذا فانه يجب علينا كما يقول أنصار هذه النظرية أن نزيل الدولة ونبني العلاقات الإنسانية على أساس الحرية الفردية وقد نتساءل ما الذي يضمن النظام ويحقق الأمن للأفراد وعن هذا يجيب الفوضويون بأنّ الناس سيعملون لصالح بعضهم البعض دون حاجة إلى قوة تلزمهم بالاحترام ذلك أن الفرد بالنسبة لهم ميال بطبيعته إلى غيره وعلى شاكلة هذا الطرح نجد الماركسية تدعو إلى الاستغناء عن الدولة لأنها في نظرهم أداة للسيطرة والاستغلال ويتجسد ذلك من خلال ظهور طبقتين الأولى ثرية ومالكة لوسائل الإنتاج والثانية طبقة بروليتارية* كادحة لا تملك سوى طاقة العمل ومن هنا فأن ظهور الدولة جاء نتيجة لرغبة الطبقة الأولى في السيطرة على الطبقة الثانية لإرغامهم على الخضوع لهم ومن هنا فأن الدولة ما هي إلا جهاز قمع تملكه طبقة لقهر بقية فئات الشعب وفي هذا يقول انجلز(ليست الدولة إلا تعبيرا عن إحدى الطبقات في المجتمع.) ويختصر لينين هذا المعنى بقوله(إن الدولة هي ثمرة التعارضات الطبقية المتناحرة ومظهرها)وتلخيصا لهذا الموقف فأن الدولة لا يجب قيامها لأنها أداة سيطرة واستغلال وتقييد للحريات وفي هذا يقول باكونين(إن الدولة مقبرة كبيرة تدفن فيها جميع مظاهر الحياة الفرديـة.(

إن هذا الرأي لم يصمد للنقد نظرا لتطرفه فهو لا يعي عواقب ما يترتب عن زوال الدولة إذ تصبح الفوضى هي السائدة والغلبة للأقوى ،ومعنى إلغاء الدولة العودة إلى شرعية الغاب فإذا عمت الفوضى لا أحد يمارس حريته بعد ذلك ،ثم إن هذا الموقف فقط على النظم الاستبدادية التي عرفتها البشرية وما سادها من انحراف في استخدام السلطة القائمة على القانون لا على الإرادة الفرديــة.

وعلى عكس الرأي السابق نجد من يرى أن الدولة مؤسسة اجتماعية لا غنى عنها وقد كان على رأس هذه النزعة روسر، بن خلدون ، فروسر يرى أن قيام مجتمع متحضر متوقف على الدولة التي توفر للأفراد ما يسميه روسر ـ بالحريات المدنية ـ فالأفراد عندما يتنازلون عن حقوقهم لصالح الشخص الجماعي فإنهم يتنازلون مقابل حقوق أخرى تسمى بالحقوق المدنية يكفلها لهم ويحميها ،فالمجتمع هنا يضمن له حريات أخرى بديلة وبذلك يكون الشعب هو صاحب السيادة وبالتالي فالدولة وجودها ضروري لحماية الحريات الشخصية ،إذ تعطي للفرد وجوده الأمثل والأسمى ،أما بن خلدون فهو يرى ضرورة الاجتماع السياسي ولكنه يشترط وجود وازع سلطاني لوضع حد للطبيعة العدوانية للإنسان حيث يقول(ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل بلا شر فلابد من وازع يدفع الناس بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم)، وهذا الوازع عنده لا يمكن أن يكون من غير الإنسان فلابد أن يكون واحداً من الناس له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بالعدوان وهذا هو معنى الملك أو السلطة لدى بن خلدون ، والذي يربط طبعة الاجتماع في البشر وبين العدوان فيهم ونفى أن يكون الوازع الديني أو العقلي كافيا لمنع الناس عن بعضهم البعض ومن هنا فإن وجود الدولة لا غنى عنه في إشباع حاجة الناس من حيث الأمن والاستقرار وتوفير شروط الحياة من نظام وتعاون وعدالة للإنسان ، لا يكون كل هذا إلاّ في وجود إطار مجتمع منظم ولا ينتظم الأفراد إلاّ في مجتمع سياسي.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد ذلك أن تاريخ الدول يبين أنه كانت معظم الدول أداة تسلط ولم تكن أبدا أداة إطار منظم للأفراد ثم إن التجاوزات التي تقع اليوم هنا وهناك وفي مختلف المجالات دليل على أن الدولة أداة تسلط.

إن الوعي الذي شهده الإنسان على المستوى الفكري الذي وصله مكنه من وضع آليات تقيد استعمال السلطة وتحولت علاقة المواطن من علاقة رضوخ واستسلام لإرادة الحكام إلى علاقة امتثال للقانون الذي اشترك المواطن بطريقة أو بأخرى في صياغته ، ومن هنا فإن الدولة ضرورة اجتماعية للحياة المشتركة وازدهارها لكن الضرورة تقدر بقدرها فإذا كانت لازمة لنشوء المجتمعات وتحضّرها فإنه يجب ألاّ نقضي على الحريات الفردية بل نحميها ونوسعها.

وأخيراً وكحوصلة لما سبق فإنه لا يمكن للمجتمع أن يتحضر ويزدهر إلاّ في إطار تقدس الحقوق وتحمى الحريات وبدون هذه الشروط تصبح الدولة أداة قمع للحريات الشخصية وبالتالي يصبح لا فرق بين وجودها وعدمه ومع كل هذا وذاك تبقى الدولة أداة ضرورية لتنظيم الأفراد والقضاء على

أنانية الإنسان لأن الإنسان بطبعه أناني

الطريقة: الجدلية

الدرس : الإدراك و الإحساس

الإشكال: هل الإدراك محطة لنشاط العقل أم هو تصور لنظام الأشياء ؟

يعد الإحساس تلك الظاهرة النفسية الأولية التي تتشابك فيها المؤثرات الخارجية مع الوظائف الحسية عن طريق استقبال هذه المؤثرات و تكيفها مع طبيعة الموقف ، أما الإدراك فيعتبر نوعا من البناء الذهني و عملية إنشائية متشابكة يتدخل فيها الحاضر بمعطياته الحسية و الماضي بصوره و ذكرياته ، و لهذا فقد اختلف الفلاسفة في تفسير عملية الإدراك فمنهم من أرجعه إلى العالم الخارجي و بنيته ، و منهم من أرجعه إلى العقل و التساؤل الذي يطرح نفسه: هل الإدراك نشاط ذهني أم أنه استجابة كلية للمدركات الخارجية ؟ أو بعبارة أصح : هل الإدراك مجرد محصلة لنشاط العقل أم هو تصور لنظام الأشياء ؟.

يرى أنصار النظرية الذهنية و على رأسها "ديكارت ، واركلي ، ألان "فديكارت يميز بين الأفكار التي هي حسبه أحوال نفسية موجودة داخل الذات و بين الأشياء التي تعتبر امتداد لها يقول ديكارت: (العالم ليس ما أفكر فيه بل ما أحياه) ، و هذه النظرية في أساسها قائمة على التميز بين الإحساس و الإدراك ، فالإحساس مرتبط بالبدن لأن المحسوسات مجرد تعبيرات ذاتية قائمة فينا ، أما الإدراك فهو مرتبط بالعقل و حسبه أن إدراك شيء ممتد إنما يكون بواسطة أحكام تصفى على الشيء و صفاته و كيفياته الحسية و منه يكون إدراك المكان عملا عقليا فلا يمكن أن يكون وليد الإحساس ، و إنما نتيجة حكم نصدره عند تفسيره معطيات الحس بالمقارنة بي أبعادها الظاهرية و في هذا يقول ديكارت: (إنني حين أنظر من النافذة أشاهد رجالا يسيرون في الشارع مع أني في الواقع لا أرى بالعين المجردة سوى قبعات و معاطف متحركة ، و لكن على الرغم من ذلك أحكم بأنهم أناس) ، و هكذا يصل إلى نتيجة مفادها: (و إذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحس بأني أراه بعيني) ، و قد أكد واركلي (بأن تقدير مسافة الأشياء البعيدة جدا ليس إحساسا بل حكم مستند إلى التجربة) . مما جعله يرى بأن الأعمى لا يمكن أن يكون لديه أية فكرة عن المسافة البصرية إذا استعاد بصره فالشمس و النجوم و أقرب الأشياء و أبعدها تبدو له جميعا موجودة في عينه بل في فكره ، و قد جاءت أعمال الجراح الإنجليزي شيزلند فيما بعد بحوالي عشرين سنة تثبت صحة رأي واركلي و هذا الأخير يرى بدوره أنه توجد علاقة بين الذات و الموضوع ، و هكذا يصل إلى القول: (و جود الشيء قائم في إدراكي أنا له) ، و على شاكلة هذا الطرح نجد الفيلسوف الفرنسي ألان حيث يرى أننا ندرك الأشياء كما تعطيه لنا حواسنا و يقدم مثالا على ذلك المكعب ، فإننا لا نرى منه على الأكثر إلا تسعة أضلاع من بين أضلاعه الإثنى عشر و ثلاث سطوح من بين سطوحه الستة و رغم كل هذا فنحن ندركه مربعا و معنى هذا أن المكعب معقول و ليس محسوس.

رغم كل هذه الحجج و الأدلة إلا أن هذه النظرية لم تصمد للنقد ذلك أنه و كما يرى بعض الفلاسفة لم تكن هذه النظرية على صواب حين ميزت بين الإحساس و الإدراك و فصلت بين وظيفة كل منهما في

المعرفة فإن كان الإحساس هو الجسر الذي يعبره العقل أثناء الإدراك فإن ذلك يعني بالضرورة أن للإحساس وظيفة يؤديها في عملية الإدراك ، و بدونه يصبح الإدراك فعلا ذهنيا مستحيلا ، بالإضافة إلى أن مغالاة هذه النظرية في دور التبرير الذهني يهمش و يستثني الحواس في تعرفنا على المكان أو الشيء المدرك.

على عكس الرأي السابق نجد المدرسة الحشطالنية التي ترفض التمييز بين الإحساس و الإدراك، كما ترفض أن يكون الإدراك مجموعة احساسات بل الإدراك من أول وهلة هو إدراك لمجموعات ذات صور و بنيات ، فالإدراك في نظرها هو استجابة كلية للبيئة أو جواب لما تفرضه علينا ، و بناء على هذا فإنه في عملية الإدراك لا تعطي المعطيات صورها الذهنية عن طريق الحكم العالي و إنما تدرك الموضوعات التي تبرز في مجال إدراكنا فتجعلنا ننتبه إليها دون غيرها ، هاته الموضوعات البارزة تسمى أشكالا و صيغا و حسب النظرية فإن العالم الخارجي موجود على شكل منظم و في قوانين معينة لذلك فإنها ترى أننا ندرك صيغا و أشكالا لها خصائص هندسية (الشكل – البروز – الحجم ...)و ذلك بناء على عوامل موضوعية منها:

أ/*عامل التقارب:التنبيهات الحسية المتقاربة في الزمان و المكان تبدو في مجال إدراكنا كوحدة مستقلة في الشكل ١ (.........)ندرك النقاط على شكل سلسلة ، و في الشكل ٢ (.. .. ..)ندرك النقاط كصيغة مستقلة (منفردة ، زوجية.(

ب/*عامل التشابه:ندرك التنبيهات المتشابهة في اللون و الحجم و الشكل و الحركة كالأشياء و النقاط كصيغة مستقيمة مثل الشكل ٣ (ـ ـ ـ . . .) الذي يفرض علينا أن ندرك النقاط كصيغة و الخطوط كصيغة أخرى.

ج/*عامل الإغلاق يلعب دورا هاما في السلوك و خاصة الغريزي منه و معناه أن الأشياء و الأشكال تميل إلى الاكتمال في إدراكنا مثلا الشكل ٤ ( ) الدائرة تدرك كدائرة حين عندما يكون محيطها غير مكتمل و قد نتعرف على شخص ما ربما فقط عند رؤية بعض ملامحه.

هذه تعد أهم القوانين التي تنظم عملية الإدراك عند أصحاب النظرية الحشطالنية و هي في نظرهم لا تصدق على مجال البصر فقط بل تتعداه إلى كل المجالات الحسية الأخرى فالأصوات هي عبارة عن بنيات أو صيغ ندركها عن طريق السمع ، و الدليل في ذلك هو أنه عندما نسمع أغنية ما ندرك كوحدة مألوفة من اللحن و الكلمات و الإيقاع أي كبنية متكاملة و لا ندركها كأجزاء مفصلة.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد ذلك أنه قلل من دور الذات العارفة في عملية الإدراك لبنية الشيء المدرك و هو أيضا من جهة أخرى تابع لبنية الذات المدركة.

إن العيب الذي تؤاخذ عليه النظريتان هو أنهما فصلتا بين الذات و العوامل الموضوعية (الخارجية) في عملية الإدراك و قد جاءت النظرية العضوية لتقف موقفا عضويا فهي ترى أن إدراك المكان هو نتيجة لتظافر جميع المؤثرات الحسية التي يستقبلها الفرد في لحظة ما سواء أصدرت عن الذات أو الموضوع و هم يعتمدون على مسلمتين فالأولى أن أي تغيير يحدث في الذات أو الموضوع يؤثر و يحدث فقدان التوازن بينهما فإدراك خصائص منظر ما من بعيد عند غلق إحدى العينين ينتج عنه غياب المساحة المقابلة لمجال إبصار العين المغلقة و بالمقابل فوضع ستار ما على نصف حائط يمنع رؤية ما يوجد خلف الستار فهناك علاقة تكامل و تطابق بين الذات و الموضوع (و كذلك الأحوال النفسية و السلوكات) ، أما المسلمة الثانية فإنها كذلك تستجيب للمنبهات الحسية فإدراكنا للأشياء يتأثر بحسب قوتها (نستجيب لصوت السيارة أكثر من حديث الشخص ، و يزعجنا نباح الكلب أكثر من قطعة موسيقية ، و نطمئن لنباح الكلب إذا خفنا من السرقة.(

و أخيرا و كحوصلة لما سبق فإنه في عملية الإدراك لا بد من توفر شرطين أساسيين هما الذات و الموضوع لما يحملانه من تطابق و أمل و بدون توفر الشرطين يصبح الإدراك عملا ناقصا إذا فإدراكنا المكان نتيجة لتحصيل عقلي بالإضافة إلى العوامل الموضوعية.

الإشكال: هل أساس الاحتفاظ بالذكريات بيولوجي أم اجتماعي؟
يمتاز الإنسان بقدرته على استخدام ماضيه و الاستفادة منه للتكيف مع ما يواجهه من ظروف فهو لا يدرك الجديد إلاّ تحت نور الماضي أو الذكريات ،وهذه الذكريات هي التي تقدم له مواده الأولية لتنشيط مختلف ملكاته العقلية ولكن هذه الذكريات كيف يمكن لها أن تبقى في متناولنا ؟ أين وعلى أي شكل تكون ذكرياتنا في الحالة التي لا نضطر إلى استحضارها ؟ وكيف تستمد حياتها عند الحاجة ؟ أو بعبارة أصح هل أساس ذكرياتنا بيولوجي أم اجتماعي ؟.
يرى أنصار النظرية المادية وبوحي من الفكرة الديكارتية القائلة بأن الذاكرة تكمن في ثنايا الجسم ، أي الانطباعات التي تحدثها الأشياء الخارجية في الدماغ وتبقي بقاءها على لوحة التصوير، أي أن الذكريات تترك لها آثاراً في المخ كما تترك الذبذبات الصوتية على اسطوانة الإلكتروفون وبمعنى أصح أن المخ كالوعاء على حد تعبير تين يستقبل ويخزن مختلف أنواع الذكريات ولكل ذكرى ما يقابلها من خلايا عصبية حتى ذهب بعضهم إلى التساؤل ما إذا كانت الخلايا الموجودة في الدماغ كافية من حيث العدد لتسجيل كافة الانطباعات ويعتبر رائد هذه النظرية ريبو الذي يرى في كتابه ـ أمراض الذاكرة ـ [فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]أن الذاكرة ظاهر بيولوجية الماهية سيكولوجية العرض)، وحسبه أن الذكريات تحفظ في خلايا القشرة الدماغية وتسترجع عندما تحدث إدراكات مماثلة لها ، وأن عملية التثبيت تتم عن طريق التكرار ، والذكريات الراسخة فيما يرى ريبو هي تلك التي استفادت من تكرار طويل ولهذا فلا عجب إذا بدأ تلاشيها من الذكريات الحديثة إلى الذكريات القديمة ، بل ومن الحركية إلى العقلية بحيث أننا ننسى الألقاب ثم الأوصاف فالأفعال فالحركات ، ولقد استند ريبو إلى المشاهدات الباثولوجية ـ المرضية ـ مثل الأمنيزيا وبعض حالات الأفازيا الحركية ، وحسبه أن زوال الذكريات يكون عندما تحدث إصابات على مستوى الخلايا التي تحملها مثل الحبسة ، وبهذا تصبح الذاكرة مجرد خاصية لدى الأنسجة العصبية ، ويستدل ريبو أيضا بقوله أنه عندما تحدث إصابة لأحد الأشخاص الذين فقدوا ذاكرتهم فإنه كثيراً ما تعود إليه الذاكرة بنفس الصدمة وهذا من أكبر الأدلة على حسية الذاكرة وماديتها ، وقد جاءت تجارب بروكا تثبت ذلك بحيث أنه إذا حدث نزيف دموي في قاعدة التلفيف الثالث يولد مرض الحبسة ، كما أن فساد التلفيف الثاني يولد العمى اللفظي وأن فساد التلفيف الأول يولد الصمم اللفظي ، ويعطي الدكتور دولي براول مثال عن بنت في ٢٣ من عمرها أصابتها رصاصة في المنطقة الجدارية اليمنى ومن جراء هذا أصبحت لا تتعرف على الأشياء التي توضع في يدها اليسرى رغم أنها بقيت تحتفظ بالقدرة على مختلف الإحساسات النفسية والحرارية والألمية فإذا أي شيء في يدها اليسرى وصفت جميع خصائصه وعجزت عن التعرف عليه ، وبمجرد أن يوضع في يدها اليمنى تعرفت عليه بسرعة وهكذا تبدو الذكريات كما لو كانت في منطقة معينة من الدماغ ويضيف ريبو دليلاً آخر هو أنه لو أصيب أحد الأشخاص الذين فقدوا ذاكرتهم على مستوى الدماغ إصابة قوية ربما استعاد ذاكرته وهذا من أقوى الأدلة على حسية الذاكرة وماديتها.
على الرغم من كل هذه الأدلة والحجج إلاّ أن هذه النظرية لم تصمد للنقد لأن التفسير المادي الذي ظهر في القرن ١٩م لا يمكنه أن يصمد أمام التجربة ولا أمام النظر الدقيق ففي هذا الصدد نجد الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي يرى بأن هذه النظرية تخلط بين الظواهر النفسية و الظواهر

الفيزيولوجية فهي تعتبر الفكر مجرد وظيفة للدماغ ، كذا أن المادة عاجزة عن تفسير الذاكرة يقول[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لو صح أن تكون الذكرى شيء ما ستحفظ في الدماغ ، لما أمكنني أن أحتفظ بشيء من الأشياء بذكرى واحدة بل بألوف الذكريات) ، أما بالنسبة لمرض الأفازيا فإن الذكرى لا تزال موجودة إلاّ أن المريض يصير غير قادر على استرجاعها حتى يحتاج إليها ويذكر الطبيب جون دولاي أن أحد المصابين بالأمينزيا الحركية فقد تماما إرادة القيام بإشارة الصليب إلاّ انه توصل تلقائيا إلى القيام بالإشارة عند دخوله الكنيسة.

وعلى عكس الرأي الأول يرى أنصار النظرية الاجتماعية أن الغير هو الذي يدفعنا إلى تذكر الحوادث أي التي اشترك معنا فيها في الأسرة أو الشارع أو المدرسة وفي هذا يقول هالفاكس[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إنني في أغلب الأحيان عندما أتذكر فإن ذاكرتي تعتمد على ذاكرة الغير) ، ولقد كان على رأس هذه النظرية بيارجاني ،هالفاكس فهم يرون أن الذاكرة تجد في الحياة الاجتماعية المجال الخصب الذي تستمد منه وجودها وحين نحاول معرفة صلتها العضوية بالجسم إنما كنا نبحث عن معرفة الآلية التي تترجم الذكريات الماضية و السلوك الراهن والواقع أن هذا السلوك هو الذي يربط بين الفرد والآخرين غير أن الذاكرة بمعناها الاجتماعي تأخذ بعدا أكبر من هالفاكس فهو يرى أن الذاكرة ترجع إلى المجتمع فالفرد مهما اتسم شعوره بالفردية المتميزة إلى أبعد الحدود فإن جميع أنواع السلوك التي هي مواد ذكرياته تبقى وتظل اجتماعية واللحظات الوحيدة المستثناة هي أثناء النوم أي الأحلام حيث ينعزل الفرد بكليته عن الآخرين إلاّ أن الأحلام تبقى ذات طبيعة مختلفة عن الذكريات يقول هالفاكس[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن الحلم لا يعتمد سوى على ذاته في حين أن الذكريات تستمد وجودها من ذكريات الآخرين ومن القاعدة العامة للذاكرة الاجتماعية)، ويكون التفاهم بواسطة اللغة في الوقت ذاته فهي الإطار الأول والأكثر ثباتا للذاكرة الاجتماعية ، وهكذا فالعقل ينشئ الذكريات تحت تأثير الضغط الاجتماعي إذاً فلا وجود لذاكر فردية فالذاكرة هي ذاكرة جماعية ، هي ذاكرة الزمرة والأسرة والجماعة الدينية والطبقة الاجتماعية والأمة التي تنتمي إليها وفي جميع الأحوال فإن ذكرياتنا ترتبط بذكريات الجماعة التي ننتمي إليها ، فالإنسان ضمن الجماعة لا يعيش ماضيه الخاص بل يعيش ماضيه الجماعي المشترك فالاحتفالات الدينية والوطنية هي إعادة بنا الماضي الجماعي المشترك.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد مع أنه اعتمد على الواقع ، فصحيح أن الذاكرة تنظم داخل أطر اجتماعية ولكن ليس العامل الاجتماعي عاملاً أساسيا وكافيا لوحده لأنه بإمكان الفرد أن يتذكر شيئا ذا قيمة بالنسبة له وحده بالإضافة إلى أنه إذا كان تذكر الفرد يكون دائما من خلال ماضيه المشترك مع الجماعة فيكون ذلك معناه أن شعور الفرد جزء من شعور الجماعة وهذا أمر مستحيل.

أن العيب الذي تؤاخذ عليه النظريتين أنهما عالجتا موضوع الذاكرة المعقد كل على حدا وذلك لاختلاف منهجهم في حين أن الذاكرة عملية تتظافر فيها جميع العوامل الخارجية المتمثلة في الجماعة بالإضافة إلى كل هذا فإنه لا يمكن أن نقف موقف اختيار بين النظريتين ولا يمكننا أيضا قبولهما على أنها صادقة فإذا كانت النظرية المادية قد قامت على بعض التجارب فقد تبين مدى الصعوبة التي تواجه التجربة أما الاجتماعية فإنها تبقى نسبية نظراً للإرادة التي يتمتع بها الفرد دون أن ننسى الجانب النفسي للفرد.

وخلاصة القول أنه من غير الممكن إرجاع الذاكرة إلى عامل واحد لأنها عملية عقلية تتظافر فيها جملة من العوامل الذهنية والعضوية الاجتماعية وبهذا فإن أساس الذكريات نتاج اجتماعي وبيولوجي معاً.

الطريقة: الجدلية

الدرس : الذاكرة

الإشكال: كيف يمكن تفسير حفظ الذكريات في حالة الكمون؟

يمتاز الإنسان بقدرته على استخدام ماضيه و الاستفادة منه للتكيف مع ما يواجهه من ظروف فهو لا يدرك الجديد إلاّ تحت نور الماضي أو الذكريات ،وهذه الذكريات هي التي تقدم له مواده الأولية لتنشيط مختلف ملكاته العقلية ولكن هذه الذكريات كيف يمكن لها أن تبقى في متناولنا؟ أين وعلى أي شكل تكون ذكرياتنا في الحالة التي لا نضطر إلى استحضارها؟ وكيف تستمد حياتها عند الحاجة؟ أو بعبارة أصح هل ما ذهبت إليه النظرية المادية في أن الذكريات تكمن في ثنايا الجسم صحيح أم أن هناك تفسيراً آخر؟.

يرى أنصار النظرية المادية وبوحي من الفكرة الديكارتية القائلة بأن الذاكرة تكمن في ثنايا الجسم ، أي الانطباعات التي تحدثها الأشياء الخارجية في الدماغ وتبقي بقاءها على لوحة التصوير، أي أن الذكريات تترك لها آثاراً في المخ كما تترك الذبذبات الصوتية على اسطوانة الإلكتروفون وبمعنى أصح أن المخ كالوعاء على حد تعبير تين يستقبل ويخزن مختلف أنواع الذكريات ولكل ذكرى ما يقابلها من خلايا عصبية حتى ذهب بعضهم إلى التساؤل ما إذا كانت الخلايا الموجودة في الدماغ كافية من حيث العدد لتسجيل كافة الانطباعات ويعتبر رائد هذه النظرية ريبو الذي يرى في كتابه - أمراض الذاكرة - [فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]أن الذاكرة ظاهر بيولوجية الماهية سيكولوجية العرض)، وحسبه أن الذكريات تحفظ في خلايا القشرة الدماغية وتسترجع عندما تحدث إدراكات مماثلة لها ، وأن عملية التثبيت تتم عن طريق التكرار ، والذكريات الراسخة فيما يرى ريبو هي تلك التي استفادت من تكرار طويل ولهذا فلا عجب إذا بدأ تلاشيها من الذكريات الحديثة إلى الذكريات القديمة ، بل ومن الحركية إلى العقلية بحيث أننا ننسى الألقاب ثم الأوصاف فالأفعال فالحركات ، ولقد استند ريبو إلى المشاهدات الباثولوجية - المرضية - مثل الأمنيزيا وبعض حالات الأفازيا الحركية ، وحسبه أن زوال الذكريات يكون عندما تحدث إصابات على مستوى الخلايا التي تحملها مثل الحبسة ، وبهذا تصبح الذاكرة مجرد خاصية لدى الأنسجة العصبية ، ويستدل ريبو أيضا بقوله أنه عندما تحدث إصابة لأحد الأشخاص الذين فقدوا ذاكرتهم فإنه كثيراً ما تعود إليه الذاكرة بنفس الصدمة وهذا من أكبر الأدلة على حسية الذاكرة وماديتها ، وقد جاءت تجارب بروكا تثبت ذلك بحيث أنه إذا حدث نزيف دموي في قاعدة التلفيف الثالث يولد مرض الحبسة ، كما أن فساد التلفيف الثاني يولد العمى اللفظي وأن فساد التلفيف الأول يولد الصمم اللفظي ، ويعطي الدكتور دولي براول مثال عن بنت في ٢٣ من عمرها أصابتها رصاصة في المنطقة الجدارية اليمنى ومن جراء هذا أصبحت لا تتعرف على الأشياء التي توضع في يدها اليسرى رغم أنها بقيت تحتفظ بالقدرة على مختلف الإحساسات النفسية والحرارية والألمية فإذا أي شيء في يدها اليسرى وصفت جميع خصائصه وعجزت عن التعرف عليه ، وبمجرد أن يوضع في يدها اليمنى تعرفت عليه بسرعة وهكذا تبدو الذكريات كما لو كانت في منطقة معينة من الدماغ ويضيف ريبو دليلاً آخر هو أنه لو أصيب أحد الأشخاص الذين فقدوا ذاكرتهم على مستوى الدماغ إصابة قوية ربما استعاد ذاكرته وهذا من أقوى الأدلة على حسية الذاكرة وماديتها.

على الرغم من كل هذه الأدلة والحجج إلاّ أن هذه النظرية لم تصمد للنقد لأن التفسير المادي الذي

ظهر في القرن ١٩م لا يمكنه أن يصمد أمام التجربة ولا أمام النظر الدقيق ففي هذا الصدد نجد الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي يرى بأن هذه النظرية تخلط بين الظواهر النفسية و الظواهر الفيزيولوجية فهي تعتبر الفكر مجرد وظيفة للدماغ ، كذا أن المادة عاجزة عن تفسير الذاكرة يقول[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لو صح أن تكون الذكرى شيء ما ستحفظ في الدماغ ، لما أمكنني أن أحتفظ بشيء من الأشياء بذكرى واحدة بل بألوف الذكريات) ، أما بالنسبة لمرض الأفازيا فإن الذكرى لا تزال موجودة إلاّ أن المريض يصير غير قادر على استرجاعها حتى يحتاج إليها ويذكر الطبيب جون دولاي أن تذكر الشيء يجب أو بالأحرى يكون على حدوث موقف يستدعي تذكر أو عند حدوث موقف مشابه للذكرى.

وعلى عكس الرأي الأول ظهر الاتجاه الروحي وعلى رأسه الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي يرى أنه لا حاجة للذكريات إلى مخزن فما هي من الأشياء التي وتلمس ولكن يمكن القول مجازاً بأن الذكريات موجودة في الفكر فالذاكرة شعور قبل كل شيء فلابد من شعور بمرور الزمن ، فالشعور بالزمن هو في الحقيقة شعور بتواصل الحية النفسية ، إن كل لحظة فيما يرى برغسون تتضمن علاوة على سابقتها تلك الذكرى التي خلفتها اللحظة السابقة ولكن هذا لا يعني أن الديمومة بلا ماضي، إن الحاضر إدراك للماضي وانعطاف نحو المستقبل وحسبه أن الذاكرة نوعان : ذاكرة عبارة عن عادة مكتسبة بالتكرار لها جهاز محرك في الجهاز العصبي ووظيفتها استعادة الماضي بطريقة آلية بحتة مثل الذاكرة التي تعي الشعر و النثر المحفوظ أما الأخرى فهي عبارة عن تصور بحت وهي كما تدعى ذاكرة النفس وهي حياة وديمومة تعيد لنا الماضي باعتباره شيئا خالصا ، فإذا كانت الأولى تعيد لنا الماضي إعادة ترديدية فالثانية تتصوره وإذا كان مركز الأولى البدن وأداتها المخ فالثانية تستغني عن البدن من حيث المبدأ ولكنها تتحقق عن طريقه أو حسبه أن الذكريات التي تظهر إنما هي الذكريات النافعة للعمل الحاضر أما الباقي منها فيبقى في اللاشعور ولا يتجلى إلاّ متى يضعف انتباهنا للحياة أي في الأحلام حيث يقول برغسون في كتابه ـ الطاقة الروحية ـ [فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]أن الذكريات التي كما نعتقد أنها ذهبت تعود من جديد وبدقة جلية ، فنحيي بكل تفصيل مشاهد الطفولة المنسية ونتكلم لغات التي لا نذكر أننا تعلمناها) إذاً فإن ما يظهر من ماضينا إلاّ ما يكون تمهيداً للمستقبل وما الدماغ إلاّ مجرد أداة لاستحضار الذكريات لا للاحتفاظ بها أما عن انقلاب الذكريات فيرجعها إلى اضطراب في الأجهزة المحركة فالذاكرة عنده ليست وظيفة من وظائف الدماغ وإنما هي عملية نفسية يشترك فيها الجسم والنفس فالنفس تتعرف والجسم ـ الدماغ ـ هو الذي يستدعي أو يسني.

على الرغم من كل هذه الحجج و الأدلة إلاّ أن هذا الرّأي لم يصمد للنقد حيث يرى ميرلونتي أن برغسون لم يحل المشكلة عندما استبدل الآثار البيولوجية بالآثار النفسية فكلاهما انعكاسات لإدراكات سابقة وهذا لا يفسر لنا كيف تعود الآثار المادية أو الصور النفسية إلى الشعور عم طريق إثارتهما كما لو كانت حوادث ماضية فقد أخطأ برغسون في تفريقه بين أنواع الذاكرة فالحركة والتصور مظهران لكل عادة ولا وجود لعادة حركية بدون تصور ، وأخطأ كذلك عندما رأى أن الذكريات تظهر بمجرد أن نغفل عن الماضي ولا يظهر منها إلاّ ما هو نافع: فالأولى تعني أننا نعود إلى الماضي و الصحيح أننا لا نعود إلى الماضي بل لركبه في الحاضر ، والثانية غير صحيحة لأننا كثيراً ما نجد صعوبات في تذكر ذكريات نكون في أمس الحاجة إليها ـ يوم الامتحان ـ

إن العيب الذي وقعت فيه النظريتين أنهما أرجعتا الذاكرة إلى عامل واحد دون النظر إلى العوامل الأخرى في حين أن الذكرى عمل ينبعث من الشعور وحكم يصدر من العقل وهذا الأخير في حكمه يعود ببعض الحوادث إلى الماضي ، كذلك أن هذه العملية تتضافر فيها جملة من العوامل العضوية ، بالإضافة إلى الاجتماعية إذاً فهي كما يقول برادين [فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن بناء الماضي بفضل العقل ويمكن القول عند الاقتضاء أن ذكرياتنا هي حاضرة في فكرنا الراهن وفكرنا لا معنى له بمعزل عن العالم الخارجي. (

وأخيراً إذا أردنا الخروج بحوصلة فإن الذكرى على حد رأي دولاكروا نشاط يقوم به الفكر وإمضاء من تسجيله فهي ليست صورة وإنما حكم على الصورة في الزمن ولابد إذا من استبعاد الفكرة التي

تعتبر الذاكرة وعاء يستقبل آليا أي الشيء فهي تبدو لنا كنشاط يمارسه الشخص ويثبت فيه ماضيه تبعا لاهتماماته وأحواله

****

الطريقة :جدلية
الدرس : التفكير العلمي
الإشكال:هل تطور التفكير العلمي في أساسه يعتمد على اتصال المعارف وتراكمها أم العكس؟
يمتاز الإنسان على بقية الكائنات بالعقل والتفكير الذي يطلق عليه مختلف النشاطات العقلية التي يقوم بها الإنسان من تصور وتذكر وحكم وتأمل فلم يصل إلى ما وصل إليه من تطور وتقدم إلا بفضل النشاط الفكري وهذا يدل على أن تطور سلوك الإنسان ورقيه تابع لتطور فكره غير أن التفكير الذي يمكن الإنسان من بلوغ أعلى درجات التقدم والرقي الحضاري هو التفكير العلمي الذي بدوره يبحث في الظواهر المختلفة من أجل اكتشاف العلاقات الثابتة التي تتحكم فيها أو القوانين التي تفسرها وهي تعتبر أصدق تعبير عن المعرفة العلمية وخصائصها والسؤال المطروح الذي يتبادر إلى أذهاننا هو:هل تطور التفكير العلمي على أساس اتصال المعارف وتراكمها أم على أساس انفصالها وتعارضها ؟
يرى أنصار النزعة الاتصالية أن النشاط الفكري للإنسان البدائي الأول لا يكاد ينفصل عن معتقداته في الأسطورة والخرافة والسحر والدين ،و هذا ما يراه دوركايم (إن أقدم الظواهر الاجتماعية هي الدين وفي البدء كان كل شيء دينيا) ،وهذا الرأي سبقه إليه أستاذه أوغست كونت الذي أوجد قانون الأطوار الثلاثة وانطلاقا من هذا القانون فإن معارفنا مرت بثلاث مراحل وهي : اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية ففي الطور الأول كان العقل البشري في نظرهم يبحث في العلل الأولى والغائية وفي كنه الموجودات ومصيرها وكان الطابع المميز لهذه المرحلة هو الاعتماد على الخيال أكثر من سواه فالظواهر تحدث بفعل قوى مختلفة العدد تختفي وراء الظواهر وقد يقل عددها أو يكثر وتسمى بأسماء مختلفة كالآلهة والجن والشياطين ومعنى هذا أن التفسير يستند إلى الكائنات المفارقة للطبيعة ،أما الطور الميتافيزيقي فالتفكير في هذه المرحلة لا يكاد يختلف عن المرحلة الأولى إذ أن الإنسان بقي يبحث في كنه الأشياء وأصلها ولكنه راح يفسر الظواهر بقوى مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء كتفسير ظاهرة النمو في النبات بقوة الإنبات ويفسر سقوط الأجسام بقوة الثقل ولهذا أبعد الإنسان المشخص وأحل بدله المجرد واعتمد على الاستدلال العقلي مطرحا الخيال وبقيت المشاهدة تحتل مكانة ثانوية ،أما الطور الوضعي يفسر بأنه عندما أصاب الإنسان اليأس في الحصول على أفكار مطلقة بالاعتماد على البحث العقلي في أصل الكون وعلله الحقيقية فراح يهتم بتفسير الظواهر بربطها ببعضها البعض وذلك بالاستناد إلى ما تقدمه لنا المشاهدة الحسية وبهذا استعاض عن التفكير العيني بوضع القوانين التي تربط العلاقات المطردة بين الظواهر وهكذا وصلت العلوم في تطورها نحو الكمال إلى المرحلة الوضعية بعد أن مرت بمرحلتين تمهيديتين وعد كونت هذه المرحلة هي آخر المراحل التي مربها العقل البشري في تطوره نحو الكمال وهناك أدلة كثيرة تبين اتصال حلقات العلم وتوضح الدور الذي يلعبه تطور الوسائل المتقدمة ومن ذلك أن قوانين مندل في علم الوراثة كانت منطلقا حاسما بالنسبة للقوانين التي توصل إليها مورغان فيما بعد حين كشف أن الطريقة العامة التي تتوزع بها الصفات الوراثية عبر الأجيال واعتمد في ذلك على الملاحظة المجردة

ولا شك أن هذه الواقعة وغيرها تدل بما فيه الكفاية على أن كل معرفة علمية صدرت عن المعارف السابقة لها واعتمدت على المعلومات التي كانت مكتسبة وفي هذا يقول زكي نجيب محمود (فالنتائج التي يتوصل إليها في بحث سابق تكون هي نفسها التي يبدأ منها بحث لاحق وحسبنا في هذا الصدد أن نعلم بأنه كلما سار العلم مرحلة من شوطه الذي لا ينتهي تقدمت الأجهزة التي يستعين بها) كما نجد جيمس فريزر الذي يرى أن المعرفة العلمية نشأت في أحضان السحر والتنجيم بحيث يعتقد أن علم الفلك ظهر من التنجيم ومن علم الحيل نشأت الكيمياء وترعرع علم الطب في صوامع الكهنة كما ذهب برغسون إلى القول بأن المعرفة العلمية نشأت نتيجة إلى تحقيق الحاجات البيولوجية للإنسان ولأجل ذلك استخدم عدة أساليب تطورت عبر الزمان بفضل التفكير فالحاجات هي مصدر العمل ،وأصل التفكير يقول برغسون (الإنسان الأول كان صانعا قبل أن يكون حكيما. (

إن هذا الموقف لم يصمد للنقد وذلك لأنه إذا نظرنا إلى الأطوار الثلاثة ظهر لنا أنه قانون عقلي أولي لا يبرره التاريخ بدليل الأطوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنا بعضها بالبعض لأن المشاكل التي تواجه الإنسان ليست ذات طبيعة واحدة بحيث تراه يلجأ إلى تفسيرات أولية في بعض المسائل وإلى تفسيرات ميتافيزيقية في مسائل أخرى مع استخدامه للتفسير العلمي في الميدان الذي يصلح له والدور الذي اعتبره ميتافيزيقيا لم يخل بالنظرة العلمية في مجالات الفلك والرياضيات والطبيعة وبالنسبة إلى ما ذهب إليه جيمس فريزر فإن طبيعة العلم تختلف عن طبيعة السحر فالعلم يفسر تفسير وضعي لظاهرة بظاهرة أخرى بينما السحر يفسر الظواهر بأمور غيبية يرفضها العلم لأنها لا تخضع لا للملاحظة ولا للتجربة وفيما يخص برغسون يمكننا القول بأنه أخلط بين العلم والتقنية لأن هدف التقنية هو دائما تحقيق المنفعة الذاتية في حين يهدف العلم إلى الصالح العام ـ تحقيق إنسانية الإنسان ـ.

وعلى عكس الرأي السابق يعتقد أصحاب النزعة الانفصالية أن تطوير العلم مصدر التعارض بين القوانين والفروض العلمية السابقة وبين الحوادث المكتشفة أي أن النتائج التي يتوصل إليها العلماء من قبل كثيرا ما يناقضها ويرفضها الواقع فيما بعد وللتاريخ أمثلة كثيرة تدل على هذا التناقض من هنا كانت المعرفة العلمية ذات طبيعة جدلية وهي الطبيعة الوحيدة التي يفسر نموها وتطورها وتقدمها وفي هذا تساءل غاليلي سنة ١٣٤٦م عن عدم ارتفاع الماء في المضخة إذا وصل ١٠,٣٣م وهذا مناقض لنظرية أرسطو السائدة في ذلك العصر والقائلة بأن الطبيعة تخاف الفراغ وقد أجاب غاليلي قائلا بأن الحد الأعلى لارتفاع الماء يتناسب عكسا مع وزنه النوعي وقد كان أبرز القائلين بهذا الرأي غاستون باشلار فالتفكير عنده لم يكتسي بالتسمية العلمية إلا أن تغلب على عقبات كثيرة فاتجاه الإنسان نحو العلم ينطوي على قدر كبير من التضحية بالراحة والهدوء لأن العلم يظهر منذ اللحظة التي يقرر فيها الإنسان أن يفهم الواقع كما هو موجود بالفعل لا كما يتمنى أن يكون هو ولا يتأتى له ذلك إلا إذا تخطى العواقب الاستمولوجية أي تجاوز ما يقوم في الذهن ذاته عائقا أمام التصعيد لأن ما اعتاد عليه من معارف يحجب ما يجب أن يعرفه وهذا ما عبر عنه باشلار في قوله إن العلم بالنسبة إلى حاجته إلى الاكتمال كما هو الشأن بالنسبة إلى ميدانه يتعارض مع الرأي(لأن الرأي كما يرى) يحول الحاجات إلى معارف فهو عندما يعين الأشياء بمنفعتها يمنع نفسه من معرفتها فلا يمكن إقامة أي شيء على الرأي فيجب أولا هدمه(،فالرأي إذن وثيق الصلة بإشباع الحاجيات الطبيعية للإنسان فهو يعرف بالنظر إلى المستقبل وكأن هذا هو الذي يتحكم في الحاضر من وجهة نظر العلم.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد ذلك أن التخلص الذاتي من العواقب المعرفية يبدوا أمرا بعيد المنال في كثير من المجالات المعرفية فإذا كانت الذاتية من العواقب المعرفية فإننا نتساءل هل يمكن للإنسان أن يكون موضوعيا موضوعية تامة أي هل يمكنه أن يرى متمة الشيء الخارجي طارحا نفسه طرحا تاما.

إن العيب الذي تؤاخذ عليه النظريتان هو أنهما أرجعتا معارف العلم ونشأتها إلى الاتصال والبناء الكامل والانفصال والهدم العام لكنه في حقيقة الأمر يمكن إرجاع بعض المعارف الحالية ونشأتها إلى اتصال بعضه البعض وأخرى نشأت انفصاليا.

وإذا أردنا الخروج بحوصلة لما سبق يجب علينا أن ننشئ معرفة علمية بأن ننظر إلى ما سبقها فيمكن لنا أن نبني عليها ونبدأ من حيث انتهى ،ويمكن هدمه وإنشاء أساس جديد حسب الضرورة.

****

الطريقة :جدلية

الدرس : التفكير الرياضي

الإشكال:هل ترى أن المفاهيم الرياضية في تطورها نابعة من التجربة أم من العقل ؟

لقد انقسم المفكرون في تفسير نشأة المفاهيم الرياضية إلى نزعتين ،نزعة عقلية أو مثالية يرى أصحابها أن المفاهيم الرياضية من ابتكار العقل دون التجربة ،ونزعة تجريبية أو حسية يذهب أنصارها إلى أن المفاهيم الرياضية مهما بلغت من التجريد العقلي فإنها ليست من العقل في شي وليست فطرية ؛بل يكتسبها الإنسان عن طريق تجاربه الحسية فما حقيقة الأمر ؟فهل المفاهيم الرياضية في نموها انبثقت من التجربة أم من العقل ؟

يرى أصحاب الاتجاه المثالي أو العقلي أن المفاهيم الرياضية نابعة من العقل وموجودة فيه قبليا فهي توجد في العقل قبل الحس أي أن العقل لم يفتقر في البداية إلى مشاهدة العالم الخارجي حتى يتمكن من تصور مفاهيمه وإبداعها وقد كان على رأس هذه النزعة أفلاطون الذي يرى أن المعطيات الأولية الرياضية توجد في عالم المثل فالخطوط والأشكال والأعداد توجد في العقل وتكون واحدة بالذات ثابتة وأزلية يقول أفلاطون(إن العلم قائم في النفس بالفطرة والتعلم مجرد تذكر له ولا يمكن القول أنه اكتساب من الواقع المحسوس)؛فهو يرى أن المفاهيم الرياضية لا ندركها إلا بالذهن وحده ،فالتعريفات الرياضية مجالها ذهني ولا تتحقق إلا بواسطة العقل دون حاجة إلى المحسوسات فالتعريفات للحقائق الرياضية واحد لا يتغير واضح متميز وعلى شاكلة هذا الطرح ذهب ديكارت إلى أن الأعداد والأشكال الرياضية أفكار لا يجوز فيها الخطأ وفي هذا يقول (إنها ما ألقاه الله في الإنسان من مفاهيم)أي بمعنى المفاهيم الرياضية ويؤكد مالبرانش من جهته ذلك حيث يقول(إن العقل لا يفهم شيئا ما إلا برؤيته في فكره اللانهائي التي لديه وأنه لخطأ خالص أن تظن ما ذهب إليه فلاسفة كثيرون من أن فكره اللانهائي قد تكونت من مجموعة الأفكار التي تكونها عن الأشياء الجزئية بل العكس هو الصحيح ،فالأفكار الجزئية تكتشف وجودها من فكره اللانهائي كما أن المخلوقات كلها تكتسب وجودها من الكائن الإلهي الذي لا يمكن أن يتفرع وجوده عن وجودها)إننا فيم يقول لم نخلق فكرة الله ولا فكرة الامتداد بكل ما يتفرع عنها من حقائق رياضية وفيزيائية فقد جاءت إلى عقولنا من الله و يمكن أن نضم كانط إلى هذه النزعة رغم أنه كان يقصد التركيب بين التفكير العقلي والتفكير الحسي فهو يرى أن الزمان والمكان مفهومان عقليان قبليان سابقان لكل معرفة تجريبية ويؤطرانها وهم يرون أن هذه الحقائق تدعم نظرتهم وهي كالتالي :إن الملاحظة لا تكشف لنا على الأعداد بل على المعدودات كذلك أن المكان الهندسي الذي نتصوره على شكل معين يشبه المكان الحسي الذي نلاحظ بالإضافة إلى أن الخط المستقيم التام الاستقامة لا وجود له كذلك بعض القوانين كالعلاقات بين الأشكال كما أن الكثير من المعاني الرياضية مثل ٠,٧ لا ترجع إلى الواقع المحسوس.

إن القول بهذا الرأي لم يصمد للنقد ذلك أنه مهما تبدو المعاني الرياضية مجردة فإنه لا يمكن القول

بأنها مستقلة عن الواقع الحسي و إلا فكيف نفسر الاتجاه التطبيقي للهندسة لدى الشعوب القديمة خاصة عند الحضارات الشرقية في استخدامها الطرق الرياضية في الزراعة والحساب وهذا ما يدل على ارتباط الرياضيات أو التفكير الرياضي بالواقع.

وعلى عكس الرأي السابق نجد أصحاب المذهب الحسي أو التجريبي مثال جون لوك *دافيد هيوم* جون ستورات مل يرون أن المفاهيم الرياضية في رأيهم مأخوذة-مثل جميع معارفنا- من صميم التجربة الحسية ومن الملاحظة العينية ،فمن يولد فاقدا لحاسة فيما يقول هيوم لا يمكن بالتالي أن يعرف ما كان يترتب على انطباعات تلك الحاسة المفقودة من أفكار فالمكفوف لا يعرف ما اللون والأصم لا يعرف ما الصوت ،إن الانطباعات المباشرة التي تأتينا من العالم الخارجي هي بمثابة توافد للأفكار ومعطيات للعقل ،ونجد جون ستوارت ميل يرى (أن المعاني الرياضية فيما يقول والخطوط والدوائر التي يحملها كل واحد في ذهنه هي مجرد نسخ من النقط والخطوط والدوائر التي عرفها في التجربة) ،وهناك من الأدلة والشواهد من الواقع النفسي ومن التاريخ ما يؤيد هذا الموقف ،فعلم النفس يبين لنا أن الأعداد التي يدركها الطفل في بادئ الأمر كصفة للأشياء ولكنه لا يقوى في سنواته الأولى على تجريدها من معدوداتها ثم أنه لا يتصور إلا بعض الأعداد البسيطة فإذا ما زاد على ذلك قال عنه (كثير) فمثلا لو أعطينا طفل ثلاث حبات زيتون وأعطينا بالمقابل أخاه الأكبر خمس حبات فنلاحظ أن الطفل الصغير يشعر بضيق كبير لأنه يرى أن حصته أقل من حصة أخيه لكن حكمه لا يستند إلى أن حصة أخيه الأكبر تفوقه بـ (٢) لأن هذه العملية تتطلب منه النظر إلى كمية الزيتون باعتبارها وحدات مجردة من منافعها ثم طرح مجموع الوحدات التي لديه من مجموع الوحدات التي كانت من نصيب أخيه وهذه العملية ليس بوسع الطفل القيام بها في مرحلته الأولى ،كذلك أن الرجل البدائي لا يفصل هو الآخر العدد عن المعدود فقد كان يستخدم لكل شيء كلمة خاصة به فمثلا العدد(٢) يعبر عن جناحي الطير والعدد (٤) يعبر عن قدمي الطير وقد كان لليد تأثير كبير في الحساب حتى قال أسبيناس أنها أداة الحساب ،إذن فالمفاهيم الرياضية بالنسبة لعقلية البدائي والطفل لا تفارق مجال الإدراك الحسي وكأنها صفة ملامسة للشيء المدرك كالطول والصلابة .أما من التاريخ فتاريخ العلوم يدلنا على أن الرياضيات قبل أن تصبح علما عقليا قطعت مرحلة كلها تجريبية ودليل ذلك أن العلوم الرياضية المادية هي التي تطورت قبل غيرها فالهندسة كفن قائم بذاته سبقت الحساب والجبر لأنها أقرب للتجربة ويظهر أيضا أن المفاهيم الرياضية الأكثر تجريدا أخذت نشأتها بمناسبة مشاكل محسوسة مثل تكعيب البراميل وألعاب الصدفة التي عملت على ظهور حساب الاحتمالات.

إنه لمن الواضح أن العلم لا يجد أية صعوبة في تطبيق هذه المعاني ولكن هذا لا يعني أن ننكر دور العقل في تحصيل هذه المعاني ولهذا ظهر الاتجاه التوفيقي بين الطرفين.

إن الخطأ الذي وقع فيه المثاليون والتجريبيون هو أنهم فصلوا العقل عن التجربة والحق أنه لا وجود لعالم مثالي أو عقلي ولأعداد وأشكال هندسية تتمتع بوجود لذاتها مثل الأفكار الأفلاطونية والقوالب الكانطية القبلية ونجد جون بياجي الذي يرى أن للعقل دورا إيجابيا ذلك أن عملية التجريد واكتساب المعاني عمل عقلي ويرى في المقابل أن العقل لا يحمل أي معاني فطرية قبلية بل كل ما فيه قدرة على معرفة الأشياء وتنظيمها ويرى كذلك جون سارتون أن العقل لم يدرك المفاهيم الرياضية إلا من جهة ارتباطها بلواحقها المادية ولكنه انتزعها بالتجربة من لواحقها حتى أصبحت مفاهيم عقلية بحتة ،وأيضا نجد بوانكاري يقول (لو لم يكن في الطبيعة أجسام صلبة لما وجد علم الهندسة فالطبيعة في نظره بدون عقل مسلط عليها لا معنى لها يقول أحد العلماء الرياضيين (إن دراسة معمقة للطبيعة تعد أكثر المنابع إثمارا للاكتشافات الرياضية(

لا شك أن التجربة كانت في البداية منطلق التفكير الرياضي ومنه له ولكن منذ ذلك العهد أصبح من الصبياني طرح مشكلة أسبقية العقل أو التجربة في نشوء هذا التفكير لأن هذا التفكير الرياضي تطور بصفة مستقلة نحو النطاق أو المملكة العقلية الخالصة ،رغم الفارق الذي يظهر بين التجربة من جهة والمجرد العقلي من جهة أخرى فإن اللغة الرياضية تبقى نافعة جدا في معرفة العالم المحسوس

الطريقة: الجدلية
الدرس: اللغة و التواصل
الإشكال:إذا كانت اللغة تشكل عائقا للفكر فهل يجب رفضها ؟

يتبادل الناس الأفكار كما يتبادلون الأشياء ،ووسيلة هذا التبادل وطريقة هذا التواصل هي اللغة التي يعرفها الجرجاني (هي كل ما يعبر به قوم عن أغراضهم)فلا ينحصر الفكر في الكلام فقط.والفكر في جوهره نشاط عقلي يعتمد في أداء وظيفته على استخدام المعاني وما يقابلها في اللغة من رموز والتفكير كما يقول كونداياك (يرتد إلى فن إتقان الكلام) وهذا يعني أن اللغة والفكر مرتبطان أشد الارتباط غير أن بعض المفكرين والفلاسفة يشكون من تقصير اللغة وعجزها عن التعبير عن كامل أفكارنا وبعبارة أصح :هل نستطيع أن نفكر فيما نعجز عن قوله؟

يرى أصحاب الاتجاه الثنائي أن اللغة باعتبارها أداة عامة للتواصل بين الأفكار لا تخرج عن كونها ألفاظا عادية ساكنة تقف في وجه الفكر وتقيم له عقبة فاللغة كما يلاحظ جيسبيرسن(بمفرداتها وصيغتها الثابتة قد أجبرت الفكر على أن يسلك سبلا مطروقة حتى أنهم اضطروا إلى اقتفاء أثر الأولين وآل بهم الأمر إلى أن يكون تفكيرهم أشبه بتفكير من سبقهم)،وقد ذهب على شاكلة هذا الطرح برغسون ،حيث يرى بأن الفكر مستقل عن اللغة وأن اللغة تقيد الفكر وتستعبده ،كما يرى أيضا أنه لا يوجد تناسب بين ما نملكه من أفكار وما نملكه من ألفاظ ،فالألفاظ محدودة ،والأفكار غير محدودة فكيف يمكن للمحدود أن يستوعب اللامحدود يقول برغسون(إن كلماتي من جليد فكيف تحمل بداخلها النيران وإن المعاني تموت عند سجنها في القوالب اللغوية)؛وفي هذا يقول (الألفاظ قبور المعاني)،ويرجع أصحاب هذا الموقف عدم التناسب إلى كون اللغة واحدة منذ القدم لم تتطور بينما الأفكار تتطور كل يوم ،بالإضافة إلى كل هذا فإن الفكر تتجاوز دلالة الألفاظ ؛ حيث أن اللفظ لا يعبر إلا عما اصطلح وتعارف عليه المجتمع كذلك أننا في حياتنا اليومية يستعصي علينا التعبير عن بعض المعاني (كما كان يحدث مع الصوفية الذين يرون صعوبة التعبير عن تجاربهم النفسية <من ذاق عرف>يطلبون منا أن نعاني تجربتهم لنذوق ما ذاقوا) وكذلك أن الفكر متصل والألفاظ منفصلة حيث تتدفق المعاني ككل متصل يجعل الألفاظ عاجزة على أن تسعه وقد جاء هذا في القرآن الكريم في بعض الآيات في قوله تعالى (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) ،وقوله أيضا (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) بالإضافة إلى كل هذا يمكن التعبير عن الألفاظ والمعاني دون استخدام اللغة مثل الرسم والموسيقى و إشارات الصم والبكم.

إن هذا القول بهذا الرأي لم يصمد للنقد ذلك أننا لا نستطيع أن نجزم باستغلال الفكر عن اللغة إذ كيف يمكن أن نتمثل في الذهن تصورات لا اسم لها ، ومهما ألح برغسون على عجز اللغة ومخاطرها فهو يطالب بإخضاع اللغة هذه إلى تعديلات عميقة وشاملة حتى تؤدي دورها يقول(إن اللغة يجب أن تكون على درجة من السيولة والمرونة مما يجعلها قادرة على متابعة الفكر الحي في سيولته وتدفقه المستمر) وكيف تتمايز الأفكار فيما بينها لولا اندراجها في قوالب لغوية .

إن هذا الموقف السلبي يوحي بأمرين :١-إن الفكر قد يوجد في صورة عالية عن الألفاظ .٢-أن اللغة يجب ألا تستعبد الفكر الحر.

وعلى عكس الرأي الأول نجد من يقول بالتلاحم بين الفكر واللغة وبين المعاني والألفاظ فمعظم الفلاسفة اللغويين يؤكدون وجود وحدة بين اللغة والفكر وشبه هاملتون اللغة بورقة وجهها الفكر وظهرها الصوت ويشبه ماكس موليير ذلك التداخل بين اللغة والفكر بقطعة نقد الفكر وجهها واللغة ظهرها يقول (ليس ما ندعوه فكرا إلا وجها من وجهي قطعة النقد والوجه الآخر هو الصوت المسموع والقطعة شيء واحد غير قابل التجزئة فليس ثمة فكر ولا صوت ولكن كلمات). وقد شبهت اللغة بالقلم والفكر بالمداد أو الجسد والروح ،فالفكر واللغة شيء واحد ذلك أننا نفكر باللغة ونتكلم بالفكر وأن الكلام غير المنظم فكريا ليس لغة بل ثرثرة لا طائل منها ونجد دو لاكروا يقول (إن الفكر يصنع اللغة وهي تصنعه) ،ويقال أن ما ندركه جيدا نعبر عنه بوضوح كذلك يقول واطسن (التفكير ضرب من الكلام الصامت) ويؤكد ذلك كوندياك حيث يرى أن فن التفكير يرتد إلى فن إتقان الكلام ،إذا فلا تمييز بين الفكر واللغة ويقول هيغل (إن الرغبة في التفكير بدون كلمات محاولة عديمة الجدوى لأن الكلمة تعطي للفكر وجوده الأسمى) ويقول ستالين (مهما كانت الأفكار التي تجئ إلى فكر الإنسان فإنها لا تستطيع أن تنشأ وتوجد إلا على أساس مادة اللغة) ،ويقول هاملتون (إن المعاني شبيهة بشرارة النار ما إن تومض فإنها سرعان ما تنطفئ ولا يمكن إظهارها وتثبيتها إلا بالألفاظ)؛إن هذا الرأي يقوم على أنه لا وجود لمعنى إلا إذا تمايز عن غيره من المعاني بإشارة تسمح للغير بإدراكها ،فعلم النفس المعاصر كشف على أن تكوين المعاني لدى الأطفال يتقدم مع تقدم اكتسابهم للغة وزيادة رصيدهم اللغوي وأن الطفل بتعلمه اللغة يتعلم التفكير ويسير في ارتقائه اللغوي وفقا لارتقاء فهمه وقد لوحظ أن فقدان اللغة يلازمه اختلال في المقومات الذهنية ،كذلك أن افتراض معان عصية عن الألفاظ وافتراض خيالي إذ لا يكون لهذه المعاني وجود واقعي ما لم تحددها الألفاظ كما أن الأفكار التي لا تضبط بكلمات سرعان ما تزول وتندحر وفي هذا يقول هاملتون (الألفاظ حصون المعانـــــي. (

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد حيث أنه مهما وافقنا على وجود تطابق بين الأفكار والألفاظ فإنه يجب أن نعترف بوجود تفاوت بينهما إذ نجد في أنفسنا عدم التناسب بين قدرتنا على الفهم وقدرتنا على الأداء وهذا يعني أن الإنسان يفهم معاني اللغة أكثر مما يحسن ألفاظها <نفهم اللغة الأجنبية أكثر مما نتقن التكلم بها، ومع كل هذا فإننا نعترف بأنه كلما كانت لغتنا سليمة كنا أقدر للتعبير عن أفكارنا وفي هذا يقول كوندياك (نحن لا نفكر بصورة حسنة أو سيئة إلا لأن لغتنا مصنوعة صناعة حسنة أو سيئة) ،فبقدر ما تكون اللغة في أمة من الأمم متطورة بقدر ما تتاح الفرصة لهم لتملك زمام الحضارة الإنسانية والمعرفة العلميـــــــة.

إن العيب الذي تؤاخذ عليه النظريتان هو أنهما جزأتا اللغة عن الفكر والفكر عن اللغة إلا أن هذين الأخيرين بمثابة الجسد للروح لا يمكن لأحدهما أن ينفصل عن الآخر ولا يمكن له أن يستمر في الوجود دون وجود الثاني كذلك أنه توجد علاقة بين الفكر واللغة على مستوى التأثير المتبادل ويمكن الاستدلال على ذلك حيث أن علم النفس الفيزيولوجي أثبت أن للدماغ البشري مراكز خاصة باللغة (مراكز :الكلام ، الرؤية ،السمع ...) ؛وهناك مراكز خاصة بالعمليات العقلية كالتفكير والذاكرة والذكاء ،وإذا ما تعرض مركز من هذه المراكز لخلل بسبب صدمة مثل حالة معطوبي الحرب يكون له انعكاس على التفكـــــير.

وإذا أردنا الخروج بحوصلة فإن اللغة حقا لا تعبر إلا عن قليل من مضمون الفكر ،ولكن لا ينبغي

رفضها لأن الفكر بأوسع معانيه بحاجة إليها فهي بالنسبة له أداة تنظيم وتوضيح ونمو والعجز الذي يصيب اللغة لا يجب أن يوحي برفضها كوسيلة للتواصل ،وإن التخلي عنها يعني إنكار الفكر وهذا ضرب من الحلم الكاذب

****

الطريقة: الجدلية
الدرس: الشغل و التنظيم الاقتصادي
الإشكال:هل النظام الرأسمالي كفيل بتحقيق حياة اقتصادية مزدهرة أم النظام الاشتراكي ؟
تختلف النظم الاقتصادية ماضيا باختلاف موقعها من الملكية وما يصل بها من حيث النوع والحقوق و الواجبات فهناك من حيث النوع قسمان ،ملكية فردية وهي التي يكون فيها المالك معنيا ، وملكية جماعية وهي التي يكون فيها المالك معنويا أي معين في شخص بعينه كالدولة و العشيرة و القبيلة ومن هنا فقد اختلف جمهور الفلاسفة في تحديد النظام الاقتصادي الذي يحقق ازدهاراً اقتصادياً و بالتالي نتساءل : هل النظام الرأسمالي كفيل بتحقيق حياة اقتصادية مزدهرة أم أن هناك نظاما آخر كفيل بذلك ؟ .
يرى أنصار النظام الليبرالي ـ الرأسمالي ـ أن هذا الأخير كفيل بتحقيق حياة اقتصادية مزدهرة و يستندون في ذلك إلى حجج و براهين بحيث يعتمد على مبادئ تعد الركيزة الأساسية التي يستند إليها في تعامله ومن أهمها الملكية الفردية لوسائل الإنتاج و كذا المنافسة الحرة التي تضمن النوعية و الكمية و الجودة بالإضافة إلى عدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية و كذلك نجد قانون العرض و الطلب وهو قانون طبيعي يحدد الأسعار و الأجور فإذا زاد الطلب قل العرض و العكس ، ومن كل هذا نستنتج أن فلسفة النظام الرأسمالي تقوم على مسلمة واحدة و أساسية هي أن سبب كل المشاكل الاقتصادية يرجع إلى تدخل الدولة في تحديد الأسعار و الأجور و الإنتاج ، فلا يزدهر الاقتصاد إلاّ إذا تحرر من كل القيود و القوى التي تعيق تطوره وفي هذا يقول آدم سميث أحد منظري الليبرالية دعه يعمل أتركه يمر)، و إذا كان تدخل الدولة يعمل على تجميد وشل حركة الاقتصاد فإن التنافس الحر بين المنتجين يعتبر الوقود المحرك للآلة الاقتصادية فالحرية الاقتصادية تفتح آفاقا واسعة للمبادرات الفردية الخلاقة بحيث أن كل المتعاملين يبذلون قصارى جهدهم لإنتاج ما هو أحسن وأفضل وبكمية أكبر و بتكلفة أقل ولا خوف في خضم هذا النشاط على حركة الأجور و الأسعار لأن قانون العرض و الطلب يقوم بتنظيم هاتين الحركتين و في هذا يرى آدم سميث أن سعر البضاعة يساوي ثمن التكلفة زائد ربح معقول ، لكن إذا حدث بسبب ندرة بضاعة معينة أن ارتفع سعر بضاعة ما فوق سعرها الطبيعي فإن هذه البضاعة تصبح مربحة في السوق الأمر الذي يؤدي بمنتجيها إلى المزيد من إنتاجها فيرتفع العرض و هذا يؤدي بدوره إلى انخفاض ثمنها و إذا زاد العرض عن الطلب بالنسبة لسلعة ما فإن منتجيها يتوقفون عن إنتاجها أو يقللون منه لأنها غير مربحة و هذا يؤدي آليا إلى

انخفاض العرض ومن ثمة ارتفاع الأسعار من جديد يقول آدم سميث إن كل بضاعة معروضة في السوق تتناسب من تلقاء نفسها بصفة طبيعية مع الطلب الفعلي) ، وما يميز هذا النظام أنه لا يتسامح مع الضعفاء و المتهاونين والمتكاسلين ، و الملكية الخاصة و حب الناس للثروة هو الحافز الأول و الأساسي للإنتاج ، لذلك فإن أكثر الناس حرصا على السير الحسن للعمل لأية وحدة إنتاجية هو مالكها ، بالإضافة إلى أن هذا النظام يحقق نوعا من العدالة الاجتماعية على أساس أنه ليس من المعقول ومن العدل أن يحرم الفرد حيازته على شيء شقا وتعب كثيراً من أجله ، فبأي حق نمنع فردا من امتلاك ثمرة عمله وجهده ؟.

أن قيمة النظام الرأسمالي إذا نظرنا إليها من زاوية النجاح الاقتصادي لا يمكن أن توضع موضع الشك و التقدم الصناعي و التكنولوجي و العلمي الذي حققته الدول الرأسمالية دليل على ذلك ، ولكن هذا الرأي لم يصمد للنقد وذلك من خلال الانتقادات التي وجهها الاشتراكيون بقيادة كارل ماكس التي يمكن تلخيصها فيما يلي : أولاها أن النظام الرأسمالي لا إنساني لأنه يعتبر الإنسان مجرد سلعة كباقي السلع وثانيها أن النظام الرأسمالي يكثر من التوترات والحروب من أجل بيع أسلحته التي تعتبر سلعة مربحة و الدليل على هذا دول العالم الثالث وفي هذا يقول جوريسكا إن الرأسمالي تحمل الحروب كما يحمل السحاب المطر) ، كذلك يقول تشومبيتر الرأسمالية مذهب وجد ليدمر) ، وثالثها أن النظام الرأسمالي أدى إلى ظهور الطبقية ـ برجوازية وكادحة ـ كما أه نظام لا يعرف فيه الإنسان الاستقرار النفسي بسبب طغيان الجانب المادي على الجانب الروحي كما أن هذا النظام أدى إلى ظهور الإمبريالية العالمية بالإضافة إلى أنه يوجد ظاهرة البطالة وكذا التمييز العنصري في شكل لا يعرف حداً وهذا النظام بدوره يقضي على الرأسماليين الصغار ، وأخيرا فإنه لا يوجد تناسب فيما يخص الأجور وساعات العمل يقول ماركس إن الرأسمالية تحمل في طياتها بذور فنائها. (

وعلى عكس الرأي السابق نجد أنصار النظام الاشتراكي الذي ظهر على أنقاض الرأسمالية وأهم رواده كارل ماكس وزميله انجلز في كتابه ـ رأس المال ـ ويرى ماركس أن المادية الجدلية هي المحرك الأساسي للتاريخ فالنظام الاشتراكي يسعى من خلال توطين الشروط المادية إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وحياة اقتصادية مزدهرة وهذا من خلال مبادئ و أسس أهمها : الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ـ الأرض لمن يزرعها والمصانع للعمال ـ وكذلك التخطيط المركزي بالإضافة إلى اعتماد نظام التعاونيات في الإطار الفلاحي وفتح المجال أمام النشاط النقابي لحماية حقوق العمال وحل مشكلة فائض الإنتاج والصراع الطبقي وكذا اعتماد مبدأ تكافؤ الفرص ، فالنظام الاشتراكي يعتمد كلية على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وذلك للقضاء على الظلم و استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وبث الروح الجماعية والمسؤولية الجماعية في العمل وتعتبر الدولة هي الرأس المدبر و المخطط الأول و الأخير وهذا للقضاء على التنافس الذي يؤدي إلى الصراع وتحكم الفئة الثرية في المؤسسات الاقتصادية بحكم تعارض المصالح كما فتحت الدولة المجال أمام نظام النقابات وذلك لحماية حقوق العمال وللاشتراكية صور متعددة ما هو شبيه بالرأسمالية ومنها من يقترب من النظام الشيوعي ومنها ما هو وسط بين الطرفين.

لاشك أن النظام الاشتراكي استفاد من بعض عيوب الرأسمالية لكنه لم يستفد من نقاطه أو جوانبه الإيجابية بل رفضه جملة وتفصيلاً وهذا الخطأ الذي ارتكبه المنظرون الاشتراكيون ضف إلى ذلك أنه بالرغم من الغايات الإنسانية التي يسعى إليها النظام الاشتراكي فقد أوجد جملة من السلبيات أهمها أنه فشل في إيجاد حلول لظاهرة التسيب و الإهمال و اللامبالاة وروح الاتكال كذلك أنه أوجد نوعا من التسيير البيروقراطي الإداري بالإضافة إلى ظهور المحسوبية و الرشوة وضعف الإنتاج في ظل غياب المنافسة وكثرة البطالة هذا بالإضافة إلى الخيال النظري الشيوعي الذي أدى إلى سوء تقدير الواقع و النتائج الاقتصادية ، كما أن توجه الدول الاشتراكية في انتهاج سياسة اقتصاد السوق و الانفتاح على العالم وهذا ما يؤكده الواقع المعاش ـ الجزائر ـ.

إن النظامين الاقتصاديين السابقين وإن اختلفا في المبادئ و الغايات الاقتصادية إلاّ أنهما مع ذلك لهما أساس علمي واحد يجمع بينهما فكلاهما ينظر للحياة الاقتصادية نظرة مادية ويقيمها على شروط موضوعية وهذا لا يعني أنهما تجردا من القيم الإنسانية ، غير أن فلسفة الاقتصاد في الإسلام تنظر

إلى الحياة الاقتصادية نظرة أكثر شمولاً و تعتني بالنواحي الإنسانية عناية خاصة فقد تضمنت فلسفة الاقتصاد في الإسلام مبادئ وقواعد عامة لتنظيم الحياة الاقتصادية تنظيما أخلاقيا من أجل تحقيق حياة متوازنة بين الفرد من عمر أرضا ليستpو المجتمع وعلى هذا الأساس منحت الإنسان الحرية من الملكية لقوله لأحد فهو أحق بها)، وقوله أيضاً من أحي أرضا ميتة فهي له)، ولكن قيدها بالمصلحة العامة حتى لا تكون أداة لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان وجعلها ملكية نسبية(حيث كل شيء لله)، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الإسلام حرم كل أنواع الربا و الغش و الاحتكار وكل ضروب الاستغلال.

وفي الأخير وكحوصلة لما سبق فإن الاقتصاد الحر لا يحقق لا الحياة المزدهرة ولا العدالة الاجتماعية لأنها منبع المصائب والأزمات أما الاشتراكية فإنها رغم فضحها لعيوب الرأسمالية لم يتسن لها تحقيق روح العدل ومن هنا فالنظام الذي يحقق الحياة المزدهرة إنما هو النظام الذي يجمع بين عنصري الاقتصاد و الأخلاق في آن واحد ألا وهو النظام الاقتصادي الإسلامي الذي يجعل من المال كوسيلة وليس كغاية يقول تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا(

****

الطريقة:جدلية.

الدرس: إشكالية العدل.

الإشكال:هل يمكن تحقيق العدالة الاجتماعية في ظل الفروق الفردية ؟

إن مفهوم العدل لم يصبح مفهوما شائعا في عصرنا الحاضر إلا بعد الثورات الكبرى التي أرقيت فيها الدماء و أزهقت فيها الأرواح البشرية و التي بها ثائرون متعطشون إلى الإخاء ضد الاستبداد و الطبقية و الاستغلال و صار مفهوم العدل كثيرا ما يقرن بمفهوم المساواة و يعتقد أن العدل في المساواة و الظلم في التفاوت و لكن أليس المساواة المطلقة ظلما ؟ لقد اختلف المفكرون في الإجابة عن هذا السؤال فمنهم من قال بالمساواة لأنها عدل و منهم من رفضها لأنها ظلم و حتى نصل إلى الرأي الذي يبدو لنا صحيحا و نأخذ به لابد من عرض الموقفين:

يرى أصحاب التفاوت أن العدل يتأسس على احترام الفوارق الموجودة و يوردون حججا تتعلق بالفوارق الطبيعية و الفوارق الاجتماعية فهم يرون أن الأفراد منذ ولادتهم يتميزون عن بعضهم البعض فلكل منهم قدراته و مواهبه الجسمية و العقلية الخاصة به فمنهم الضعيف و منهم القوي ، منهم الذكي و منهم الغبي ، فمن الظلم أن تمنح الغبي و غير الكفء منصبا إداريا ممتازا ، لقد كان هذا رأي أرسطو فهو يزعم أن التفاوت قانون الطبيعة فهو يعترف بأن استغراق البعض للبعض الآخر هو ضرورة طبيعية و مادام الناس مختلفين من حيث الخصائص العقلية و الفيزيولوجية فلا بد فيما يرون من توسيع شقة الاختلاف بينهم يقول كاريل أليكس*عالم فيزيولوجي و جراح فرنسي* فبدلا من أن نحول تحقيق المساواة عبر اللامساواة العضوية و العقلية يجب أن نوسع دائرة هذه الاختلافات و ننشئ رجالا) و هو يوضح القول قائلا إن تقسيم سكان البلاد الحرة إلى طبقات مختلفة لا يرجع إلى المصادفة أو العرف الاجتماعي و إنما هو مؤسس على قواعد بيولوجية صلبة و كذلك على قدرات الأفراد الفيزيولوجية و العقلية) ففي المجتمع الديمقراطي كما ترى *فرنسا ، بريطانيا* استطاع كل شخص أن يجد فرصته خلال القرن (١٩م) ليرتفع إلى المركز الذي مكنته مقدرته من بلوغه ، لكن اليوم عامة الشعب يدينون بمراكزهم إلى الضعف الوراثي لأعضائهم و عقولهم بالإضافة إلى هذا الرأي فقد تبنى هذا الموقف بعض الأديان القديمة (الإبراهيمية) و التي بادروها بتقسيم الناس إلى أربع طوائف أعلاها الكهنة و البراهمة و أدناها السفلة و الأنجاس ، و حديثا نجد

اليهود الذين زاعمو أنهم وحدهم شعب الله المختار بالإضافة إلى الحركة النازية التي قسمت الجنس البشري إلى طبقات أسماها الآري ولقد علل أنصار هذا الضرب من الفوارق الاجتماعية منها و الطبيعية بأنها كحافز يدفع الأفراد إلى السعي و النشاط ذلك بأن الإنسان بطبعه مفطور على أن يسعى وراء آماله الواسعة و محاولة تحقيقها، فحياة بعض الناس في الرفاهية وتمتعهم بالكماليات يثير فيمن هم دونهم رغبة أقوى في العمل قصد الوصول إلى طموحاتهم فهو ينكر وجود تفاوت بين الناس في مكانتهم وقدراتهم وهذا لا يعني عدم مساواتهم أمام العدالة في أن أي تفاوت يتحول إلى ظلم.
إلاّ أن هذه النزاعات تشبه إلى حد ما المبادئ التي انطلق منها التوسع الاستثماري الحديث يدّعون أن القوي له الحق بل ومن العدل أن يحتل الضعيف ويسير شؤونه المختلفة ويثبت العلماء أن العرق الصافي من المستحيل وجوده أي أن كل بلاد العالم مزيج من العروق حتى أن الدم الذي تفتخر به ألمانيا نفسها هو دم هجين إلى حد بعيد أكثر من غيره لا بل إن الواقع يؤكد أن الدم الهجين باعث على التقدم و الحيوية.
وعلى عكس الرأي الأول ظهر اتجاه ثان يرى بأن الناس خلقوا متساوين وفي هذا المعنى يقول شيشرون الخطيب الروماني(الناس سواء وليس أشبه من الإنسان بالإنسان لنا جميعا عقل ولنا حواس وإن اختلفنا في العلم فنحن متساوين في القدرة على التعلم)، وهو يقصد بهذا أن الناس سواسية لا من حيث ملكاتهم العقلية وكفاءاتهم وإنما لهم طبيعة بشرية واحدة أنهم سيختلفون فيما سيحصلون عليه أثناء عملهم وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول تنويها بالمساواة العادلة متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)، أي متساوين في جميع الحقوق كحق الحرية وحق الحياة و المعاملة ، و أن الناس لم يولدوا منقسمين إلى طبقة أسياد وطبقة عبيد وليس لأحد حق السيادة على الآخرين بسبب ما يجري في عروقه من دم أرستقراطي، إنما خلق الناس طبقة واحدة وكتب توماس جيفرس في إعلان الاستقلال الأمريكي (إن جميع الناس قد خلقوا متساوين) كما يقول أن العدل هو احترام الكرامة الإنسانية مهما كان الأشخاص ومهما كانت الظروف الطبيعية و الاجتماعية التي تتعرض له فلابد من تجاوزها) ، ويرى أيضا (العدل في أسمى معانيه هو تجاوز الحدود و الفوارق الاجتماعية.(
بالرغم من أنه لا يمكن إنكار أهمية المساواة و ضرورتها للمجتمع و الأفراد إلاّ أنه لا يمكن من مستوى الحقوق و الواجبات إلى مستوى يتعارض فيه الناس على حسب إمكانياتهم فلكل واحد إمكانياته الخاصة به بالإضافة إلى أنه لو ساوينا كل الناس في جميع المستويات العقلية و الجسدية و العلمية فكيف يحد من بعضهم بعضاً.
إن العدل معناه إزالة الفوارق المصطنعة و المظالم والفروق الواسعة التي نشأت بطرق غير مشروعة ولابد من فتح الطرق أمام الجميع و تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص في جميع المجالات وإذا كان لا فضل لعربي عل عجمي إلاّ بالتقوى فإن الله سبحانه وتعالى يقول ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات) ولكن هذا لا يعني أن العدل معناه المساواة المطلقة بل إعطاء كل ذي حق حقه وفق جهده و عمله.
وإذا أردنا الخروج بحوصلة فإن العدل ليس مساواة مطلقة و ليس كل تسمى بلا حدود ولا قيود فهناك فروق لا حيلة لنا فيها كالفروق الطبيعية.
إذا فالعدل هو الاحترام الصارم للحقوق لكل ذي كرامة وهو حرب ضد كل العمليات الاحتيالية أي العمليات التي من شأنها أن توفر المساواة.

الإشكال:هل يمكن أن نتصور فعلا أخلاقيا يكون فاعله مجبر عليه؟
لقد اختلف فلاسفة الأخلاق في تأطير هم للسلوك و كل ذلك ابتغاء تأطيره و الحكم عليه ساعين من خلال عمليهما إلى تحديد العناصر التي تجعله ذا قيمة و دلالة أخلاقية ، و هذا من خلال ما يضفون عليه من قيم إنسانية ينشدها الفرد في فعله فإذا كان الإنسان من خلال قيامه بالفعل الأخلاقي يلتزم بمعايير و قيم أخلاقية معينة فهل أساس هذا الفعل و قوامه أن يكون فاعله مجبرا عليه ؟.
يرى النفعيون و على رأسهم أرستيب القورينظي والذي يعتبر المؤسس الأول لمذهب اللذة الفردية فهو يرى أن اللذة هي مقياس العمل الخلقي ، فالعمل خير بمقدار ما فيه من لذات و شر بمقدار ما فيه من آلام و اللذة عي الباعث للعمل و في هذا يقول أي عمل لا يخضع للذة و الألم و أي شيء غير اللذة لا يمكن أن يكون باعثا على العمل ، اللذة هي الخير الأعظم و هي مقياس القيم جميعا هذا هو صوت الطبيعة فلا خجل و لا حياء و ما القيود و الحدود إلا من وضع العرف) _ ثم إن هذه اللذة التي تحملنا متع الدنيا و القناعة باللحظة الحاضرة تجعلنا في مستوى واحد مع الحيوان . و لعل هذا ما جعل أبيقور يطور هذا المذهب من اللذة إلى المنفعة لكنه مع ذلك يبقى مخلصا للمذهب السابق فهو يرى أن الإنسان يوجه أعماله للحصول على اللذة غير أنه يختلف معه في القول بأن هناك لذات أفضل من لذات عكس أرستيب الذي لا يفرق بين لذة وأخرى، إذن فما دامت هناك لذات أفضل فإنه يجب أن نمسك بزمام شهواتنا فنرفض اللذة إذا كانت متبوعة بألم أكبر منها، ونتحمل الألم إذا كان متبوعا بلذة أكبر منه فاقتلاع الضرس المسوس على الرغم مما فيه من ألم أفضل من تركه ولكي يسهل علينا اقتناء اللذات الأنفع يمدنا ببعض القواعد أولها أن إلى اللذات التي لا يعقبها أي ألم،وثانيها أن نبتعد عن الألم الذي لا يولد شيئا من اللذات،وثالثها أن نجتنب اللذة التي تفقدنا لذة أعظم منها،وأخيرا أن نقبل بالألم الذي يضمن لنا لذة أرجح من ذلك الألم أو يخلصنا من ألم أعظم منه،وقد ذهب وعلى شاملة هذا الطرح وبعد عشرين قرنا هوبز(١٥٨٨-١٦٩٧م) فهو يرى مثل أبيقور أن اللذة الشخصية هي المقياس الخلقي،وأن الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة فإن أي إنسان بطبيعته لا يبعثه على الفعل إلا حبه لنفسه وليس له أي باعث آخر إنه أناني بطبعه لا يطلب إلا خيرا لنفسه،ونجد كذلك الفيلسوف الإنجليزي بينتام (١٧٤٨-١٨٣٢) أنه يجب أن يكون في المنفعة العامة لا الشخصية فاللذة التي نسعى إليها ليست لذة العامل وحده بل لذة كل من لهم علاقة بالعمل لذلك يجب علينا أن نحكم على الأعمال بالخيرية أو الشريرة أن ننظر فيما ينتجه العمل من اللذات و الآلام لا لأنفسنا فحسب بل للنوع البشري كله فالقاضي مثلا عندما يقبل الرشوة تعد رذيلة حتى وإن انتفع بها هذا الأخير لأنها تؤدي إلى حالة من الفوضى فتكثر المظالم وتضيع حقوق الناس يقول بينتام المنفعة خاصية الشيء الذي تجعله ينتج فائدة أو لذة أو خيرا أو سعادة وخاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء والألم والشر والبؤس بالنسبة للشخص الذي تتعلق به المنفعة)،ولقد وضع بينتام صفات محددة للمنفعة هي كالتالي: الشدة، الخصب ،الدوام ،الصفاء ،القرب و الاتساع . وأخيرا جون ستوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣) الذي يختلف مع أستاذه بينتام فهو يرى أن تقدير اللذات يجب أن يعود إلى مشورة أناس خبراء لا إلى الفرد و قد أقام ميل قاعدة السلوك الأخلاقي هي أن نعمل من أجل الآخرين ما ينبغي أن يفعلوه من أجلنا.
الواقع أن بناء الأخلاق على الطبيعة البشرية يلغي كل إلزام وكل مشروعية لها لأنه ما دام من طبيعة الفرد أن يسعى إلى ما يسره وينفعه فإنه لا يمكن أن نطلب منفعة غيره وإن كانت هذه الأخلاق تدعي الواقعية فإنها فقدت وظيفتها في تقييم السلوك و السمو به نحو المثل العليا يقول غولبر إن تقدير قيم اللذات على الرغم من اختلاف طبيعتها و نوعها وقربها بالإسناد إلى حساب شدتها وامتدادها وقربها وقد يوصلنا إلى قائمة طويلة من الأرقام لكنها أرقام تعسفية لا تخضع إلاّ للعبث و الأهواء.(

وعلى عكس الرأي السابق يرى أنصار الاتجاه العقلي أن هذا الأخير هو مصدر القيمة الأخلاقية فهو تلك الماهية الخالدة التي لا تتأثر لا بالزمان و لا بالمكان فبه نحكم على الأشياء و نقومها وبه نهتدي في تصرفاتنا يقول ديكارت العقل هو أعدل الأشياء توزيعا بين الناس) ،فالعمل الأخلاقي هو كل ما يصدر عن اقتناع واختيار ومعرفة لذلك فإن أحكامه ضرورية تصلح لتقويم السلوك فالعقل هو أداة الإدراك و التبرير ولا يتم التمييز بين الخير و الشر إلاّ بالعقل فإنه ينطوي على مبدأ عدم التناقض يقول الدكتور محمد بدوي في كتابه (الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع) هناك قوة كامنة في نفس الإنسان لا تهيئ له النصح و تضيء له السبيل فحسب بل إنها تحدد له ما يجب عمله وما يجب تحاشيه ،هذه السلطة الكامنة التي تسيطر على قدراتنا وعلى غرائزنا السفلى وهي أسمى جزء في نفوسنا هي العقل فخارج ما يأمرنا به العقل لا تكون هناك قاعدة أو سلوك له ما يبرره وسلطة العقل هي السلطة الشرعية الوحيدة). وعلى شاكلة هذا الطرح نجد كانط يجعل من العقل مصدرا للحياة الأخلاقية ليقطع به الطريق أمام العواطف المندفعة فيحتكم الناس إلى صرامته ونزاهته فهو يصدر من الإرادة خيرا فالإرادة الخيّرة هي التي تعمل بدافع الواجب لا طبقا للواجب فقط لأن هناك بعض الأعمال يمكن أن تتمة طبقا للواجب لكن بدافع المنفعة لا بدافع الواجب إذا فالإرادة الخيرة هي التي يكون الدافع إليها هو شعور الاحترام الذي يولده فينا مجرد تصور القانون ،إذاً فالإنسان الأخلاقي يؤدي فعله كممثل للإنسانية برمتها.

بما لأن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون أخلاقيا وهو خال من الأهواء خاضعا للعقل و للإرادة الخيرة فإن السلوك الأخلاقي هو السلوك الصادر عن الإنسان الواقعي الذي تتجاذبه الأهواء و الرغبات و الذي بإمكانه أن يؤدي أن يؤدي فعلاً خلقيا يكون ناتجاً عن حكمة في التصرف قوامها بناء سلوك ما تكون فيه الأهواء و الرغبات تعمل وفق ما يمليه العقل.

على ضوء ما سبق ذكره نصل إلى أن الجزاء أمر ضروري باعتباره عامل ضغط خارجي يحدد السلوك و يقيمه لكنه غير كاف يحتاج إلى أمر مقابل يتمثل في الضغط الداخلي أو التأثير الذي يحدثه العقل قبيل وأثناء القيام بالسلوك.

****

الدرس:المسؤولية والجزاء .

الإشكال:هل العقاب وحده كاف لتقويم سلوك الإنسان والحد من الجريمة؟

تعد المسئولية قبل كل شيء إنسانية إذ لا يعقل أن يتحمل غير الإنسان أي مسئولية لذلك لم ينحصر النظر فيها في دائرة الفلاسفة وحدهم بل شاركهم في ذلك ذوي الاختصاص من علماء النفس و الاجتماع و رجال القانون و المنشغلين بعلم الإجرام ، و منشأ هذا الاهتمام علاقة المسئولية بالجزاء و أثر هذا الأخير في نفوس الأفراد و في تحقيق التنظيم الاجتماعي و من هنا فقد اختلف جمهور الفلاسفة في إبراز دور العقوبة و مدى تنظيمها لسلوك الأفراد و من هنا يتبادر إلى أذهاننا الإشكال التالي[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...] هل العقاب أسلوب ناجع في تنظيم المجتمع ؟ أو بعبارة أصح هل العقوبة تحد من الجريمة و تقوم سلوك الأفراد ؟

يرى أنصار النزعة العقلية أن الجزاء ضروري لتقويم سلوك الفرد لأن هذا الأخير حر و عاقل و بإمكانه الاختيار و اختياره لفعل ما تنتج عنه مسئوليته فهو مسئول باختياره و بهذا الصدد يرى أفلاطون في الكتاب العاشر من جمهوريته في صورة أسطورة فحواها

أن (آر) الجندي الذي قتل في ساحة الشرف يعود إلى الحياة من جديد بصورة لا تخلو من المعجزات

فيروي لأصدقائه الأشياء التي تمكن من رؤيتها في الجحيم حيث أن الأموات يطالبون بأن يختاروا ء و هم المسئولون عن اختيارهم الحر) و في نفس التيار يرى كانط بأن صاحب السوء هو الذي يكون قد اختار بكل حرية تصرفه منذ الأزل بقطع النظر عن الزمن و الطباع فشرور الفاشية في العالم إنما هي نتيجة حرية اختيار يقول كانط إن الشرير يختار فعله بإرادته بعيدا عن تأثير الأسباب و البواعث فهو بحريته مسئول ويجب أن يجاز على أفعاله) ولقد أخذ الوجوديون بموقف مماثل إذ أن وجود الإنسان في رأيهم سابق لماهيته أي أن الفرد يولد أولا ويكون ما يريد بعد ذلك ما يريد وقد نضرت الديانات السماوية في إشكالية العقاب و من بينها الإسلام الذي مثلته فرقة المعتزلة التي تؤكد على قدرة خلق الإنسان لأفعاله لأنه قادر بعقله على التمييز بين الخير و الشر و بالتالي هو مكلف و مسئول عن أفعاله وترى هذه النظرية بدورها أن الغرض من الجزاء و العقاب عن فعل ما ليس تحقيق منفعة للمجتمع أو بتقليل عدد المجرمين بقدر ما هو التكفير عن الذنب الذي لوث به المجرم قيمة العدل و عكر صفوها و هو أيضا تطهير للنفس من الدنس الذي لحق بها نتيجة الأفعال السيئة و في هذا يقول لايبنتز هناك من العدالة ليس غرضه إصلاح الشعور و إنما التكفير عن الفعل السيئ)،ويقول كذلك مالبرانش إن الذي يريد من الله أن لا يعاقب الظالم لا يحب الله) وفي هذا الصدد نذكر المرأة التي جاءت إلى رسول الله (ص) قائلة يا رسول الله إني زنيت فطهرني و إني أريد أن ألقى الله و أنا طاهرة بريئة من ذنبي) وهي تقصد هنا أن يطهرها بإقامة الحد عليها (الرجم) العقاب هنا هو نتيجة للماضي لا إلى ما عسى أن يحدث في المستقبل ونجد أن هذه النزعة تدعو إلى وجود قوانين وعقوبات صارمة تجزر المجرم حتى لا يكرر فعلته في المجتمع بالإضافة إلى إقرار الديانات السماوية بتنفيذ العقوبة بشكل علني وقد انتشرت هذه الفكرة في المجتمعات البدائية و المعاصرة فهي إذا مطلب حضاري.

بالرغم من كل هذه الحجج و الأدلة إلا أن هذا الرأي لم يصمد للنقد ذلك أن حرية الفرد تخضع لبعض الحتميات كذلك أنها اعتبرت المسئولية فردية بطبيعتها و هذا ليس صحيحا لأن الأبحاث الاجتماعية أكدت أن المسئولية بدأت جماعية ثم تحولت إلى فردية بعد تطور طويل في حياة البشر الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية فالفرد قديما كان ذائبا في قبيلته و حين يقوم بفعل شيء ضد قبيلة أخرى لا يعاقب وحده بل تعاقب القبيلة أما الآن فالعقاب فردي يسلط على الفاعل مباشرة كذلك أنها تربط الجزاء بالماضي و هذا لا يؤكد إلا نصف الحقيقة فالجزاء لا بد أن يكون موجها أيضا للمستقبل لحماية المجتمع كذلك أن هذه النظرية تتجاهل الدوافع و الأسباب التي تحد من تصرفاتنا و مسئولياتنا و في هذا يقول لاشونهي إن الفعل الذي يحدث عن حرية مطلقة يعد فعلا مستقلا عن أي أسلوب فطري أو مكتسب و على هذا يعد غريبا عن كل ما يؤلف طبعنا الشخصي و ليس لنا أي مبرر لننسبه إلينا أو لنعتبر أنفسنا مسئولين عنه) كذلك غيو يقول هل نحن نمحي السيئات التي ارتكبها المذنب بتعذيبه؟ إنما ما حدث قد حدث(!!

و على عكس الرأي السابق نجد أنصار النزعة الوضعية الذين يرون بأنه لا يمكننا معاقبة المجرم لأن العقوبة في نظرهم وسيلة تقليدية غير مناسبة فالإجرام حسبهم فعل لا يتعلق بالإرادة بل ينشأ آليا إما بتأثير العوامل الوراثية أو الاجتماعية أو النفسية و أبرز رواد هذه النزعة الإيطالي لومبروزوا و مواطنه فيري و عالم النفس النمساوي فرويد ؛ أما لومبروزوا فيرى أن الإجرام له علاقة بصفات المجرم الوراثية و يقدم إحصائيات لأسر معظم أفرادها من مجرمي المافيا و يعدد تلامذته (٥٠)خمسين مطلوبا للعدالة في أسرة الرئيس الأمريكي السابق ريتشارد نيكسون و لومبروزوا يصنف المجرمين إلى أصناف هي كالتالي:مجرمين بالفطرة<بالطبع ,>مجرمين مجانين ،مجرمين بالعادة ، مجرمين بالعاطفة،و هؤلاء يستهويهم الإجرام،و مجرمين بالمصادفة و يؤكد لومبروزوا أن كل هذه الأصناف قابلة للإصلاح ما عدى الأول الذي يجب مساعدته على الفناء و لو كان طفلا لأن في إفنائه وقاية للمجتمع،أما فيري متأثر بأوغست كونت في العلوم الاجتماعية يرى أن الإنسان لا يولد مجرما و لكن تصنع منه ظروف بيئته الاجتماعية الفاسدة مجرما و لقد أثبت أن العوامل الاجتماعية هي التي تلعب الدور الأساسي في ظهور السلوك الإجرامي و في رأيه أن الإجرام نتيجة حتمية لمجموعة من المؤثرات لا بد عند توفرها من وقوع السلوك الإجرامي ، و أخيرا نجد عالم

التحليل النفسي فرويد الذي يرى أن بعض السلوكات الإجرامية مردها إلى قوى لا شعورية تتمثل في بعض الدوافع و الميول و الذكريات المكبوتة في لا شعور الإنسان منذ أيام الطفولة فيمكن أن نفسر مثلا السرقة كمحاولة لاسترجاع ما أخذ من الشخص في الماضي ، كما يمكن تفسير الخروج عن القانون و مختلف أشكال التمرد و الثورة كثورة الطفل ضد الأب الذي يمثل السلطة عند الطفل أي أنه شكل من أشكال إرضاء الغريزة العدوانية التي استحال تصعيدها و من هنا رصده سلطة الأب القاهرة التي تمنعه من إشباع رغباته كلها و بهذا الصدد يقدمون كذلك إحصائيات لعدد كبير من المجرمين المتخلفين عقليا و المرضى نفسيا و قد دعا هؤلاء إلى ضرورة إصلاح الفرد لا معاقبته و مساعدته على الاندماج في المجتمع،و إلى ضرورة التخلص من المجرمين غير القابلين للإصلاح و الجزاء عندهم هو وقاية للمجتمع من تكرار أفعال الإجرام وهذا يتطلب إصلاح المجرم.

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد ذلك أنهم يرفعون المسئولية عن الفرد ذلك أنه خاضع لعوامل و دوافع أخرى و قي ذلك تشجيع للإجرام،أما بالنسبة للومبروزوا الذي يرى أن للجريمة صبغ خاص بها و هذا أمر لم يثبته العلم بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون العمل الإصلاحي مكملا للعقوبة لا بديلا لها كذلك أن الملاحظة البسيطة تؤكد أنه ليس كل المرضى النفسيين مجرمين بل أن معظمهم مسالمين و إنطوائيين.

ما من إنسان على وجه المعمورة إلا و له عيوب و مساوئ و ما من مجتمع إلا و يعاني ظواهر الشذوذ و الانحراف و في كل الأحوال ما دمنا نعاقب فإننا نعترف بحرية المجرم و بالتالي مسئوليته عن أفعاله و عليه يجب أن يكون الألم الناتج عن العقاب أكبر من اللذة الحاصلة بالجريمة حتى لا يعود إليها في المستقبل و ليس الغرض من العقاب هو الانتقام من المجرم بل ردعه و المحافظة على أمن و سلامة المجتمع ، يقول عز وجل و لكم في القصاص حياة يا أولي الألباب) و إذا رأينا في الموقفين السابقين بعض العيوب و النقائص فالموقف الإسلامي يبقى هو الأمثل حيث يحافظ على نقاء النفس و طهارتها و ضمان أمن المجتمع و سلامته دون أن ينسى ظروف الفاعل و ألا يهمل الفعل ذاته.

و هكذا يمكننا أن نستنتج أن العقاب لا يكون وحده دائما هو العلاج الأمثل لأمراض النفوس و عللها إنما يجب النظر في وسائل الوقاية و هذا لا يكون إلا بتوفير كل الشروط الصالحة لتكوين الفرد فبالقضاء على البطالة و أسباب الظلم و الجهل و التخلف نقضي على مصدر الجريمة و بالتالي يصبح المجتمع الإنساني فاضلا لا يحتاج لا لقضاء أو قضاة و هذا ما حدث بالفعل في الدولة الإسلامية الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب يقدم استقالته من منصب القضاء في عهد الصديق قائلا يا أمير المؤمنين ...لي عامين في سدة القضاء و لم يتقدم إلي متخاصمين.(

يقول عباس محمود العقاد لا يكفي أن تكون في النور لكي ترى بل ينبغي أن يكون في النور ما تراه)

****

الإشكال:هل الحرية حالة شعورية أم هي عمل التحرر؟

يرى بعض المفكرين أن الحرية هي تجاوز أي إكراه داخلي أو خارجي،داخلي يتمثل في الرغبات والشهوات والميول والحاجات النفسية البيولوجية وخارجي يتمثل في الحتميات الطبيعية والاجتماعية لذا نتساءل هل يكفي المرء أن يشعر أنه حر ليكون حراً حقاً أم أن الحرية ممارسة وفعل في الواقع اليومي؟.

بالنسبة لبعض الفلاسفة إن تجربتنا الشعورية الداخلية دليل كاف على أننا أحرار ففي رأي

المعتزلة(أن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن)،ومعناه أن الأفعال التي يقوم بها إنما يمارسها بإرادته الحرة حسب الظروف التي تلامسه وفي هذا يقول ديكارت(إننا واثقون من حريتنا لأننا ندركها إدراكا مباشراً بل نحدسها حدساً)،حيث يرى أن إحساس الإنسان الداخلي بالحرية - الواضحة والمتميزة - دليل كاف على حريته يقول لوسين(كلما أبحث في نفسي عن القوة التي تقيدني كلما أشعر أنه ليست لدي أية قوة غير إرادتي ومن هنا أشعر شعوراً واضحاً بحريتي)،ولكن مثل هذا القول لا يمكن أن يصمد للنقد ذلك أن الإرادة من الناحية الفلسفية باعتبارها العلة الأولى قوة سحرية والأخذ بها فيه كثير من المبالغة كذلك أن الشعور وحده يمكن أن يكون وهما خداعا لأننا نجهل الحتميات التي نخضع لها خضوعا داخليا أو خارجيا سواء كانت نفسية أو طبيعية أو اجتماعية وهذا تكفل بسيادة عدد كبير من المفكرين في العصر الحديث.

لقد حاول بعض الفلاسفة من الذين أدركوا المشكلة أن يزيحوا النقاب عن سر اللغز فالرواقيون يرون أن العالم يخضع لقوانين ثابتة أي أنه يسير حتما بمقتضى العلة والمعلول،وأن الكائن الإنساني الموجود في هذا العالم ليس حر لأنه لا يمكن أن يكون حراً بالإرادة في عالم مجبر غير أن الإنسان ذو طبيعة عاقلة و إذا أراد التحرر والسعادة فلا بد أن يعيش على وفاق الطبيعة بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معان أي على وفاق مع قانون الطبيعة الذي يسيّر العالم ويعيش حسب طبيعته العاقلة فيسير المرء في حدود ما يرشد إليه العقل خاضعا لقوانين الكون المعقول فالقضية هي قضية حرب بين العقل والشهوات فينتصر العقل إذن الحرية ليست معطى أولي ولا فضل من الطبيعة إنها تكتسب على ضوء ما تملي به الطبيعة الإنسانية الحقيقية وتحررنا يقاس بضعف أو قوة أعمالنا وإنجازاتنا و مجهوداتنا المبذولة فلا بد من قبول الضرورة إذن،كما تقبل الأسطوانة الدوران وفي نفس الاتجاه يرى سبينوزا أن أفعال الإنسان مجرد ظواهر آلية إذن فهو ليس حراً ولكن ليس معنى ذلك أن فيلسوفنا يلغي الحرية وإنما يرى الحجة في قبول النظام الرياضي للكون والقوانين العقلية المسيرة للحوادث فكلما ازداد العقل علما كما يقول ازداد فهما لقوانين النظام الطبيعية وهو يقرر هنا أن العقل يجب أن يضع قانونا ينظم رغبات الإنسان المتنافرة وبهذا يمكنه التحكم في مستقبله وتحرير نفسه من أغلال العواطف العمياء وإذا أراد الفرد أن يكون كاملاً لا ينبغي أن يتحرر من قيود المجتمع ونظامه لأن سموّ المرء إنما هو في التحرر من ضرورة الغرائز وعليه أن يتقبل القوانين الطبيعية والإلهية بسرور لأن الإنسان الذي يرى الأشياء تسير وفقا لنواميس الله لن يستاء أو يتذمر مع أنه قد يقاوم وذلك فإنه يرتفع من لذات الأهواء إلى صفاء الفكر والعقل وفي هذا يقول نتشه(إن الأمر الضروري لا يضرني لأن حب القدرة نواة طبيعي)،ولكن لأغلب الناس لم يدركوا الضرورة ولذلك وجد عبر التاريخ السيد والمسود وإذا أراد الإنسان التحرر من هذه الجدلية فلا بد أن يقدم على اكتشاف القوانين الموضوعية لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر،وبهذا نتمكن من تحويل العالم تحويلاً ثورياً بدلاً من تأمله،فلا بد أن يعمل قبل كل شيء على إسقاط الرأسمالية وعلى قيام المجتمع بدون طبقات لذلك قال ماركس(إن الفلاسفة لم يعملوا لحد الآن إلاّ على تفسير العالم في حين حان وقت تغيره)، والتحرر الذي يسمح ببناء الإنسانية يعتبر إحدى الغايات التي ينشدها الشخصانيون وتعد فلسفتهم نداء لجميع الناس من أجل بناء نهضة جديدة حيث تزدهر القيم والمثل العليا ولا يتسنى ذلك إلاّ بالقضاء على كل الحواجز موضوعية كانت أو ذاتية لابد مثلا أن يتحرر من شهواته العمياء ويتجاوز الميول البيولوجية المغلقة ثم يتحرر من ضرورة الطبيعة بوسائل العلم وفي هذا يقول مونيي(إن كل حتمية جديدة يكتشفها العالم تعد نوطة تزداد إلى سلم أنغام حريتنا)،وكذلك نجد باكونين يقول لست حرا إلا يوم تكون الكائنات التي تحيط بي رجالا ونساء وأطفالا حرة أيضا فأنا لا أصير حرا إلا بحرية الآخرين)،وقد لاحظ الشخصانيون أن إنسانية البرجوازية مؤسسة بالدرجة الأولى على انفصال الفكر عن المادة أو إبعاد الفكر عن العمل.

وتقويما لهذا الموقف يمكن القول على وجه الخصوص أنه لا يجب أن ننكر الأهداف السامية التي ترمي إليها الماركسية والشخصانية وروح العدالة،فماركس يدعو لتغيير العالم وتغييره وتحويله تحويلا ثوريا إلا أن التاريخ يخضع لحتمية مطلقة وفي نظره أن المجتمع الشيوعي هو الذي سيغير التاريخ و بالتالي إنكاره كل محاولة أو مبادرة حرة،أما الشخصانيون رغم أنهم اعتبروا الحرية جهدا

فرديا مستمرا إلا أن ندائهم يبقى نداءا مثالياً كذلك أن ربط الحرية بالتحرر قد يجعل المرء يتجاوز الكثير من الحدود ظنا منه أنه يتحرر فتنقلب أفعاله إلى نوع من الفوضى قد يشكل خطرا عليه وعلى من حوله لذا لابد من الوعي الدقيق.
وأخيرا فالحرية ليست مجرد شعور نفسي بل هي عمل مستمر للتحرر يتجلى كلما برزت أمام المرء العوائق والحواجز التي تجعله يبذل جهودا ملائمة لتجاوزها فيتحرر من ضغوطها وبهذا فليست الحرية شيئا جاهزا نجده أو نقتنيه بل هي ممارسة يومية على المستوى النفسي والاجتماعي والفيزيائي وقد صدق من قالينال المرء دائما الحرية التي هو أهل لها والتي هو قادر عليها.(

****

الطريقة:جدلية.
الدرس: الحرية والتحرر.
الإشكال: هل الإنســان حر؟
إن كلمة الحرية هي من أكثر الكلمات غموضا والتباساً فالشعوب تكافح من أجل حريتها والأفراد لا يتحملون أي حجز على حريتهم الشخصية ومما لاشك فيه أن الحرية هي من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان وما زالت تواجههم إلى يومنا هذا فهي من أكثر المبادئ الفلسفية اتصالاً بنا بعد الطبيعة فضلاً عن صلتها بالأخلاق والسياسة والاجتماع وقد تناول العديد من الفلاسفة والمفكرين هذا المبحث فمنذ وعي الإنسان لنفسه سعى إلى تحقيق حريته بشتى الوسائل والطرق ولكن جمهور الفلاسفة اختلف في الإشكالية التالية:هل الإنسان حر أم أن هناك قيود وعوائق تقييد حريته؟.
يرى بعض الفلاسفة الذين يقرون بأن الإنسان حر وهم يستندون في هذا إلى عدة حجج أهمها الحجة النفسية و الذين يرون بأن الشعور بالحرية دليل كاف على إثباتها فمثلاً ويليام جيمس يرى أن الحرية هي قوام الوجود الإنساني الذي مراده الإدارة الحرة الفعالة فلا نشعر بحريتنا إلاّ ونحن قادرون فعلاً على الفعل والتأثير أما ديكارت فيقول] فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]إننا لا نختبر حرية إلاّ عن طريق شعورنا المباشر)،فهو يرى أننا ندرك الحرية بلا برهان وهو يقول في هذا] فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]إننا واثقون من حريقا لأننا ندركها إدراكاً مباشراً فلا نحتاج إلى برهان بل نحدسها حدساً)،بحيث يرى أن إحساس الإنسان الداخلي بالحرية *الواضح والمتميز* دليل كاف على ذلك ويقول لوسين] فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]كلما في نفسي عن القوة التي تقيدني كلما أشعر أنه ليست لي أية قوة عدا إرادتي ومن هنا أشعر شعورا واضحا بحريتي)،أما من الفرق الإسلامية التي تثبت ذلك فالمعتزلة يرون أن تجربة الشعور الداخلية كافية على أننا أحرار يقول الشهر الستاني] فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن)،ومعناه أن الأفعال التي يقوم بها إنما يمارسها بإرادته وحسب الظروف التي تلائمه بالإضافة إلى هذا نجد برغسون الذي يميز بين مستويين من الأنا فالأنا السطحي بالنسبة له يمثل ردود الفعل و الاستجابات العفوية والعادات التي يقوم بها الإنسان تحت تأثير العوامل الخارجية،أما الأنا العميق فهو مصدر الحرية الحقيقي الذي تشعر به عندما نلتزم بإرادتنا واختيار بعيد عن الحتميات لذا نجسد حريتنا بعيدا عندما نقف من أنفسنا مواقف نقد وتقييم واعية وبهذه الصورة الواعية تسمع صدى الحرية الهافت

الذي يسري كديمومة مفصلة لا تتوقف،أما أصحاب الحجة الاجتماعية فهم يرون أن الحرية ممارسة فعلية تتجسد في الحياة الاجتماعية فالآخر هو سبب وجودها ويمكن أن يكون عائقا لها فبدون المجتمع لا يمكن أن توجد قوانين عادلة تحمي الحريات الفردية فتصبح الحرية مسؤولية لذا فإن كل المجتمعات تعاقب أفرادها عند مخالفة قوانينها ولا تعاقب الأفعال التي لا قدرة لهم عليها وهذا يعني قدرة الإنسان على الاختيار و بهذا يمكن التكلم عن شخصية بدون مقومات اجتماعية ولا الحديث عن حرية الإنسان المغترب يقول مونيكو[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]الحرية الفعل وفق ما تجيزه القوانين الاجتماعية)،فبدون المجتمع لا يمكن أن نتحدث عن المسؤولية بدون حرية الاختيار،أما أصحاب الحجة الأخلاقية فهي حسب كانط أساس تأسيس أو تحديد الأخلاق فالواجب الأخلاقي يتطلب قدرة للقيام به يقول كانط[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إذا كان يجب عليك فأنت تستطيع)،ويقول[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته إلا تحت فكر الحرية)،أما أصحاب الحجة الميتافيزيقية فروادها المعتزلة وهم يرون أن الإنسان حر ويوردون حججاً من القرآن الكريم تنسب إلى الإنسان حريته في اختيار أفعاله يقول الله تعالى[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)،وقوله تعالى[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)،فهو بذلك أو ذاك حر مخير،واعتمدوا أيضاً على مبدأ التكيف يقول الله تعالى[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها)،فالتكيف يكون هنا سفها إذا كان(اعمل يا من لا قدرة له على العمل)،ولكن بصيغة(اعمل يا من تستطيع أن تعمل)،وبالتالي إمكانية صدور الفعل أو عدمه فهو الاختيار وما يبرز هذا هو الثواب والعقاب والجنة والنار فالله لا يحاسبنا على الأفعال التي لا نكون مسئولين عنها يقول تعالى[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]وما ربك بظلام للعبيد)،ولا معنى للثواب وللعقاب إذا كان المرء مجبراً مكرهاً.

لكن رغم هذه الأدلة والبراهين لم يصمد هذا الرأي للنقد ذلك أنه ما من شك غير كاف كذلك أنه يمكن أن يكون وهما وخداعا لأننا نقوم بأعمال معينة مع شعورنا بحريتنا إلاّ أننا مقيدون بعدة أسباب كذلك أن البرهان الاجتماعي نائم على الشعور بالحرية أثناء عقد القوانين وقيام الأنظمة الاجتماعية فالشعور يكفي للتدليل بها فهو يثبتها كما يثبت الحتمية ولا معنى للقانون والنظام ما لم يعمل به أصحابه وشروطه،أما أصحاب الحجة الأخلاقية فهي قائمة على التسليم بالحرية حتى لا تتهدم وفكرة التسليم لا تكفي للبرهنة عليها لأننا نستطيع التسليم بعدم وجودها كما سلمنا بوجودها أما بحث المعتزلة فقد باء منصبا أكثر على الإنسان المثالي المجرد المتصور عقلاً لذلك وضع الحرية في زمن الفعل في حين أن مشكلة حرية الإنسان الواقعي ومطروحة على مستوى الفعل و مواقف الحياة التي تواجهها واعتمادهم على آيات هذا صحيح.

وعلى عكس الرأي السابق نجد من ينفي الحرية فهم يعتبرون الحرية وهماً لا يمكن تحقيقه وإن وجدت فوجودها ميتافيزيقي لا علاقة له بحياة الأفراد وذاك لما يقيدهم من حتميات داخلية وخارجية،فأصحاب الحتمية النفسية ومن بينهم المدرسة السلوكية الأمريكية وعلى رأسها والن يرون أن السلوك عبارة عن الاستجابات التي تتحكم فيها منبهات داخلية وخارجية كالرغبات والميولات والدوافع الفطرية والعوامل الخارجية التي تشكل مصدراً هاماً لأفعالنا،أما مدرسة التحليل النفسي فتفسر السلوك بدوافع لا شعورية أساسها الكبت يقول نتشه[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن إرادة تجاوز ميل ما ليست إلا إرادة آدميون أخرى)،ويقول أحد الفلاسفة[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]كل قرار هو مأساة تتضمن التضحية برغبة على مدرج رغبة أخرى)،أما أصحاب الحتمية البيولوجية ونقصد به مبدأ العلمية القائل انه إذا توفرت نفس الأسباب فستؤدي إلى نفس النتائج ومن ثم توسيع هذا المبدأ على الإنسان باعتباره جزءا من الطبيعة فهو حامل منذ ولادته لمعطيات وراثية وخصائص ثابتة

والطبع في رأيهم تحديد فطري و البنية البيولوجية تنمو وتتكامل حسب قانون معين فهو يخضع لجملة من القوانين حيث نجد الروانيون وكذلك بيسنوزا الذي يقول[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن الحرية لا تكون إلا حيث نكون مقيدين لا بعامل القوى والضغوط ولكن بعوامل الدوافع والمبررات العقلية...وعندما نجهل دوافع تصرفنا فنحن على يقين بأننا لم نتصرف تصرفا حراً)،أما أصحاب الحتمية الاجتماعية فهم يؤكدون أن الإنسان مجرد فرد يخضع للجماعة كالعجينة يشكله المجتمع كما يريد وذلك عن طريق التربية والتعليم والتجارب الاجتماعية فلا وجود للحرية الفردية داخل الحتميات الاجتماعية *ثقافية،اقتصادية* والتي لا يمكنه أن يغير فيها مهما حاول ذلك يقول بن خلدون[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]الناس على دين ملوكهم)،ويقول دوركايم[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إذا تكلم الضمير فما هو إلا صدى المجتمع)،ويقول أيضاً[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لست مجبراً على استخدام اللغة الفرنسية لكن لا أستطيع التكلم إلا بها ولو حاولت التخلص من هذه الضرورة لباءت محاولتي بالفشل)،أما أصحاب الحجة الميتافيزيقية فنسبهم إلى جهم بن صفوان[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ لله وحده وإنه هو الفاعل و أن الناس دائماً تنسب إليهم أعمالهم على المجاز كان يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما يفعل ذلك بالشجرة والشمس و الفلك الله سبحانه وتعالى)،ويقول أيضاً[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كابسة بل هو بمنزلة الجماد فيما يوجد منها)، إن هذا الرأي عندهم مبني على أصل عقائدي هو أن الله مطلق القدرة خلق العبد وأفعاله هو يعلمها قبل صدورها من العبد بعلمه المطلق ،بالإضافة إلى هذا نجد لايبنتز الذي يرى أن الإنسان عبارة عن جوهر روماني سماه المنادة يستمد كل مقوماته من ذاته التي أعدت بكيفية آلية مسبقة مثل الساعة،ولما كان الخير والشر مقدر على الإنسان في طبيعته تركيب روحي فهل بقي ما نسميه اختيار يقول لايبنتز[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]الله مصدر جميع أفعال الإنسان بخيرها وشرها وكل شيء مسطر في سجل الكون الأبدي)،أما أنصار الحتمية الطبيعية فقد اعتبروا أن سلوك الإنسان متدرج فمن سلسلة الحوادث الطبيعية كونه كائن حي كبقية الكائنات الحية وعلى أساس أن الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين وحتميات فيزيائية وكيميائية وتؤدي في نفس الوقت إلى نفس النتائج فسلوك الإنسان باعتباره جزءاً منها يخضع لهذه الحتمية حيث يرى بيسنوزا أن الشعور بالحرية ليس وهماً راجع إلى جهلنا بالحتميات كالحجر الساقط يتوهم أنه حر لو كان له شعور لكنه في الواقع خاضع لقانون الجاذبية يقول بيسنوزا إن الناس يخدعون أنفسهم بأنهم أحرار لكنهم في الحقيقة يحملون الأسباب الحقيقية التي تحدد سلوكهم)،ويرى البعض أن فعل الإنسان ليس تعبيراً عن الباحث الأقوى يقول لايبنتز الإرادة إذ نختار تميل مع إحدى القوى أو البواعث أثر في النفس كما تميل إبرة الميزان إلى جهة الثقل.(

إن هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد فبالنسبة للحتمية النفسية فإن الإنسان ليس مجرد حزمة من الغرائز والدوافع فهو قادر على التحكم فيها كما هو ملاحظ في الواقع وبإمكانه تنظيمها وفق نتائج مرغوبة ومقصودة وبدون هذه الرغبات والعادات يصبح لا معنى لأفعالنا فالحرية رغبة وميل ينبثق من كل إنسان أما الحتمية البيولوجية فالإنسان ليس جسما ولا شيئاً من أشياء الطبيعة ولا يرجع سلوكاته إلى التغيرات الفيزيولوجية وحدها فهو قادر على التحكم في سلوكه وطبعه ولا يمكن التنبؤ بمستقبل سلوكه أما بالنسبة للحتمية الاجتماعية فالإنسان ليس مجرد عجينة في يد المجتمع فهناك مجالات واسعة بوجودها المجتمع الفرد كي يتمكن من الاختيار الحر لحرية مضمونة في القوانين الاجتماعية ولا قيمة لها خارج المجتمع ونلاحظ أن بعض العلماء والزعماء من أثروا في المجتمع ودفعوه إلى التغيير وليس العكس،أما بالنسبة للحتمية الميتافيزيقية فإن دعواهم أمر مظلل فهي أساس دعوة للكسل والخمول مع وظيفة الإنسان في الكون فهو مخير لا مسير وهذا استناداً لقوله تعالى[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]لا يغير الله ما بقوم

حتى يغير ما بأنفسهم)،أما الحتمية الطبيعية فإن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست علاقة تبعية بل بالعكس علاقة جدلية يؤثر فيها ويتأثر بها ويتخذ فيها الأسباب الأساسية لحياته ومن إمكانياتها مصدر تنافس وتفاوت بينه وبين الأفراد كذلك أن الفعل الحر لا ينفي السببية لأنه هو نفسه معول بعلة الإنسان.

إن هذه الآراء وجميع الحجج والأدلة المعتمدة لنفي الحرية باسم الحتمية أو إثبات الحرية عن طريق ما نعيشه أو على أساس قوى مفارقة للطبيعة لا يمكن أن تكون كافية، ذلك أن الحتمية لا تنفي الحرية إلاّ ظاهرياً أما جوهرها فهو أساس الحرية وشرط من شروط الحرية الحقة وفي هذا يقول أحد الفلاسف ةلا علم بلا حتمية ولا حرية بدون علم إذن لا حرية بدون حتمية)،فلا تحرر إلاّ بمعرفة الحتميات والعراقيل وفي هذا يقول موني إن كل حتمية جديدة يكتشفها العالم تعد نوطة تزداد إلى سلم أنغام حريتنا.(

وخلاصة القول فإننا نصل إلى نتيجة هي أنه لا يوجد تعارض بين الحرية والحتمية فلولا وجود هذه الحتميات ما كان للحرية معنى لما ثقفه الإنسان عبر التاريخ لنفسه وبني جنسه فالحتمية أساس وشرط ضروري لتحقيق الحرية.

****

الطريقة:جدلية .

الدرس:الشخصية١.

الإشكال:يقال>إن الشخصية تكتسب<هل تعتبر هذا القول صحيحا؟

لما كان الإنسان ميالاً بالطبع إلى الحياة مع أمثاله فليس من الغريب أن يكون سلوكه مشبعا بالمكتسبات الاجتماعية مثقلاً بخيرات السنين فهو يكتسب اللغة والأخلاق والعلم و ينمي ملكاته العقلية وبالرغم من أنه وحيد في نوعه وفرد يتميز بالتميز في شخصيته و المقصود بالشخصية هو باختصار الوحدة الكلية والحركية المميزة لسلوك فرد ما شاعر بتميزه عن الغير ولكن السؤال المطروح:هل الشعور بهذا التميز هو من معطيات الولادة أم أنه نتيجة تطور تدريجي؟،أو بكلمة وجيزة هل الشخصية تكتسب؟.

ترى المدرسة الاجتماعية أن الإنسان عجينة في يد المجتمع يشكلها كيفما يشاء فالفرد مرآة عاكسة للمجتمع وفي هذا يقول هربرت الطفل صفحة بيضاء يكتب عليها المربي ما يشاء)،كذلك نجد الغزالي يقول الطفل كالعجين يستطيع المربي أن يكونه كما يشاء)،والشخصية لا تنشأ أو تتشكل دفعة واحدة بل تنشأ بالتدرج يقول ألبورت(لا يولد الطفل بشخصية كاملة بل يبدأ بتكوينها منذ الولادة)،وأيضا يقول فالون إن الشعور بالذات ليس أمراً أوليا بل محصول تطور بعيد لا تبدأ نتائجه بالظهور قبل السنة الثالثة) فالشخصية في تكوينها تمر بمراحل تعد الأساس في تكوينها هي مرحلة اللاتمايز والشعور بالأنا.والإنسان بطبعه اجتماعي كما يقول بن خلدون الناس على دين ملكوهم)،ودوركايم الذي يقول إذا تكلم الضمير فينا فما هو إلا صدى المجتمع)،فهو يتعلم،يكتسب ويتأثر بالعادات والتقاليد والنظم و القوانين(القوالب الاجتماعية) فاللغة هي وسيلة للاندماج والتكيف وكحتمية فإن الحياة الاجتماعية تفرض نمطا سلوكيا معينا على الفرد فهو خاضع لمعايير اجتماعية وفي هذا المعنى يقول فالون(إن الشعور بالذات يتكون بواسطة الآخرين وعلى الرغم من أنهم أسباب للشعور بالشخصية لكنهم أيضا عقبات يجب تجاوزها حتى يتم كامل الشخصية)،وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه بأدلة وحقائق تدعم هذا الموقف ويذكرون على سبيل المثال حالة التوأم فلو فصلنا توأمين وأخذنا أحدهما للعيش في مجتمع مختلف عن الثاني فالاختلاف سوف يكون كبيراً(السلوك والمظاهر

الفيزيولوجية) والتي تبحث عن طريقة كل منهما في التكيف مع مجتمعه رغم اشتراكهما في الخصائص الوراثية،كذلك حالة إبراز المواهب فكل فرد مزود باستعدادات فطرية ومواهب ذاتية تظل راكدة إذا لم تجد الشروط الاجتماعية الملائمة بالإضافة إلى بعض الخصائص التي لها ارتباط وثيق بالمجتمع.

لا ريب أن للمجتمع فضلا ودوراً كبيرا إلا أن متطلبات المجتمع لا تنسجم مع مقاصد الشخصية،لذا فالشخصية التي تقبل ضغط الأوضاع الاجتماعية ما هي إلا شخصية قاعدية كما يقول كاردينار[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]أي شخصية سطحية مستعارة)،كذلك إن تأثير المجتمع في الإنسان متوقف على مدى قابلية الإنسان،فهو ليس عجينة أو كتلة عضوية حركية فهو يحمل عقلا يسمح له أن يختار ويتخذ من أنظمة المجتمع ما يتلاءم معه ويتوافق مع تفكيره.

ونظراً لما للوراثة من أهمية ذهب العلماء إلى اعتبار الخصائص الوراثية ملامح حقيقية للشخصية ومعنى هذا أن الشخصية تكتسب في حدود معطيات وراثية وما يثبت ذلك في اعتقادهم أن ثمة أطفالاً يولدون أذكياء في حين أن آخرين أغبياء والسبب في ذلك راجع إلى عوامل وراثية،ولقد تقرر لدى الباحثين في مجال الوراثة خاصة مندل ذلك أن المزاج ينتقل من الآباء إلى الأبناء وأن الاستعدادات التي يرثها الطفل ليست استعدادات وسطية حيث تنصهر خصائص كل من الأب والأم،ذلك أن خصائص كل من الأبوين تبقى متمايزة عن طريق كل من الأم فقط أو الأب فقط،على أن ما يرثه الطفل ليس تلك الخصائص التي تعلمها أبويه في حياتهم وإنما تلك القدرات الفيزيولوجية من لون البشرة ولون الشعر،فيما يتعلق بالتركيبة الفيزيولوجية الداخلية لها تأثير كبير في الطبع بول أحد الفيزيولوجيين[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إننا تحت رحمة غددنا الصماء)،وهو قول يؤيد ما ثبت لدى العلماء من ضعف أو كثرة الإفرازات الغددية الداخلية تفقد الجسم توازنه مما يجعل الشخصية في حالة غير مستقرة،فبالنسبة للغدة الدرقية التي قال عنها هوسكيتر[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إننا ندين لغددنا الصماء بجزء غير يسير مما نحن عليه)،إن لها تأثير على النمو والعمليات الحيوية فإذا زاد إفرازها نشأ عن ذلك نشاط محسوس في الجهاز العصبي وغيره من الأجهزة وقد ينشأ عنه القلق والاضطراب أما إذا نقص إفرازها نشا عن ذلك ضعف عقلي وتباطؤ في الأعمال،أما الغدة النخامية فلإفرازاتها صلة وثيقة بالنمو الجسمي العام فإذا نقص إفرازها عند الطفولة أدى ذلك إلى القزامة،والعملقة وخشونة الجلد والنضج الجنسي المبكر إذا حدث العكس،أما الغدة الإندريانية فزيادة إفرازها تؤدي إلى تضخم خصائص الذكورة عند الرجال وتغلبها عند المرأة مما يؤدي إلى بروز علامات الذكورة عندها(الصوت الغليظ،بروز شعر اللحية...)،ولدى الطفل تؤدي إلى تكبير النضج الجنسي وأخيراً الجملة المسؤولة عن التحكم في كل نشاط الجسم وأي اضطراب في هذه الجملة يؤدي إلى الخلل في السلوك وعدم الاتزان في الشخصية وليس من الغريب إذا اتخذ القدماء التركيب الجسمي أساساً لسلوك الناس وطباعهم يقول أرسطو[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]عن الأنوف أن الغليظة والدسمة والأطراف تدل على أشخاص باردي الأجسام ذوي ميول شهوانية،وإن الجادة مثل الكلاب تدل على الغضوبين السريعي الاهتياج،وأن المستديرة العريضة مثل الأسد تدل على أصحاب الشهامة وأن الرقيق المعقوفة مثل النسر تدل على النبلاء المختالين المترفين المتعجرفين.(

على الرغم من كل هذه الحجج والبراهين التي ترجع الشخصية إلى الوراثة إلا أنه لا يمكننا أن نقر إقراراً مطلقاً بدورها في بناء الشخصية وهذا ما يؤكده الواقع وذلك لأن هناك اختلافات كبيرة في سلوك الأفراد رغم تشابههم من حيث النشأة البيئية مثل أفراد الأسرة الواحدة كذلك أن نشاط الغدد لا يتحدد بالوراثة وحدها بل يتأثر بالمواقف الانفعالية الحادة.

إن كل المحاولات التي قام بها جمهور الفلاسفة والعلماء والمفكرين أخفقت في الوقوف على النظرة الحقيقية للشخصية و قضية حصول الشخص عليها ذلك أنهم قاموا بتجزيء الوراثة عن العوامل البيئية والمجتمع في حين أن الأخيرين يستطيع الفرد أن يقومهما ويهذبهما عن طريق التربية،و

يشهد على صحة ذلك تاريخ بعض الشخصيات البارزة وما سعت إليه،فلقد قيل قديما عن العالم الفيزيائي فاردي أنه كان طائشا سريع الانفعال لكنه روض نفسه،كذلك نجد الدين الإسلامي سبّق دور التربية ويتجلى ذلك في قول الرسول صلى الله عليه وسلم[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]كل مولود يولد على الفطرة فأبوه إما يمجسانه أو يهودانه أو ينصرانه)،بالإضافة إلى عدم ناسي دور الوعي بمعنى الإرادة والعقل يقول غيوم[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]يغير اتزان الطبع ويخرج إلى الوجود قوى جديدة)،ولهذا لا نستطيع تسخير إمكانياتنا الملائمة إلاّ إذا سعينا وراء الشخص الذي نمثله.
وخلاصة القول أن اكتساب الشخصية لا يحدده مجرد التقاء المعطيات الفطرية بالشروط الثقافية وإنما يتوقف على الكيفية التي تستخدمها في التركيب وقد صدق من قال [فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضعط هنا للتسجيل ...]لا أحد يستطيع أن يكون ما يريد ولكنه لا يصنع إلا ما يستطيع.(

****

الطريقة:جدلية
الدرس:العادة وأثرها على السلوك.
الإشكال:هل العادة مجرد ميل أعمى أم أنها سلوك إيجابي؟
إن حياة الإنسان لا تقتصر على التأثر بل تتعداها إلى التأثير ويتم له ذلك بتعلمه مجموعة من السلوكات بالتكرار وفي أقصر وقت ممكن والتي تصبح فيما بعد عادات أو هي كما يقول أرسطو طبيعة ثابتة وهي وليدة التكرار،إن العادة تحتل جانبا كبيرا في حياة الفرد ولهذا فقد اختلف الفلاسفة في تفسير العادة وأثرها،ومن هنا يتبادر إلى أذهاننا التساؤل التالي:هل اكتساب العادات يجعل من الإنسان مجرد آلة أم أنها تثري حياته؟،أو بالأحرى هل العادة مجرد ميل أعمى أم أنها تمثل سلوك إيجابي في حياة الفرد؟.
يرى أصحاب الرأي الأول(جون جاك روسو،بافلوف،كوندياك).أن للعادة آثار سلبية على حياة الأفراد،فهي تسبب الركود وتقضي على المبادرات الفردية والفاعلية وتستبد بالإرادة فيصير الفرد عبدا لها فسائق السيارة الذي تعود على السير في اليمين يواجه صعوبة كبيرة إذا ما اضطر إلى قيادة سيارته في اليسار ففي مثل هذه الحالة تتعارض العادات القديمة مع العادات الجديدة،كذلك أنها تضعف الحساسية وتقوي الفعالية العفوية على حساب الفعالية الفكرية،فالطبيب يتعود على ألا ينفعل لما يقوم به من تشريحات والمعاينة المستديمة لمشهد البؤس فيما يقول روسو(إن كثرة النظر إلى البؤس تقسي القلوب)،وقد نبه الشاعر الفرنسي سولي برودوم: (أن جميع الذين تستولي عليهم قوة العادة يصبحون بوجوههم بشرا بحركاتهم آلات)ثم إن العادة تقضي على كل تفكير نقدي إنها تقيم في وجه الإنسان عقبة إبستيمولوجية خطيرة فالحقيقة التي أعلن عنها الطبيب هانري حول الدورة الدموية في الإنسان ظل الأطباء يرفضونها نحو أربعين سنة لأنهم اعتادوا على فكرة غير هذه ولقد بين برغسون بأن روتينات الأخلاق المشتركة ما هي سوى المبادرات القديمة التي جاء بها الأبطال والقديسون.وللعادة خطر في المجال الاجتماعي حيث نرى محافظة العقول التقليدية على القديم و الخرافات مع وضوح البراهين على بطلانها إنها تمنع كل تحرر من الأفكار البالية وكل ملاءمة مع الظروف الجديدة ،فالعادة إنما هي رهينة بحدودها الزمنية والمكانية التي ترعرعت فيها وهذا ما جعل روسو يقول(إن خير عادة للطفل هي ألا يعتاد شيئاً.(

لكن رغم هذه الحجج لا ينبغي أن نجعل من هذه المساوئ حججاً للقضاء على قيمة العادة فهناك قبل كل شيء ما يدعو إلى التمييز بين نوعين من العادات (العادات المنفعلة والعادات الفاعلة).ففي الحالة الأولى الأمر يتعلق باكتساب حالة أو بمجرد تلاؤم ينجم عن ضعف تدريجي عن الفكر،وفي الحالة الأخرى يتعلق الأمر بالمعنى الصحيح لقيمة للعادة في الجوانب الفكرية والجسمية ولهذا فإن للعادة وجه آخر تصنعه الإيجابيات.

على عكس الرأي الأول فإذا كانت العادة طبيعة ثابتة تقل فيها الفاعلية وتقوى فيها العفوية والرتابة،إلا أن هذه الطبيعة المكتسبة ضرورية لتحقيق التلاؤم والتكيف بين الإنسان وبيئته فلا يمكن لأي شخص أن يعيش ويتكيف مع محيطه دون أن يكتسب عادات معينة ثم أن المجتمع ذاته لا يمكن أن يكون دون أن يفرض على أفراده مجموعة من العادات التي ينبغي أن يكتسبوها كلهم،ومثال ذلك أن يتعلم الضرب أو العزف على آلة موسيقية أخرى وقد بين*آلان*في قوله[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن العادة تمنح الجسم الرشاقة والسيولة).وإن تعلم عادة معينة يعني قدرتنا على القيام بها بطريقة آلية لا شعورية وهذا ما يحرر شعورنا وفكرنا للقيام بنشطات أخرى فحين نكتب مثلاً لا ننتبه للكيفية التي نحرك بها أيدينا على الورقة بل نركز جل اهتمامنا على الأفكار،إذاً فإن عاداتنا أسلحة في أيدينا نستعملها لمواجهة الصعوبات والظروف الأخرى،وكذلك نجد من تعلم النظام والعمل المتقن والتفكير العقلاني المنطقي لا يجد صعوبات كبيرة في حياته المهنية على خلاف غيره من الأشخاص وكل هذا يجعلنا نقر بإيجابية العادة.

بالرغم من إيجابيات العادة إلا أنها تشكل خطراً عظيما في بعض الأحيان،وهذا ما نبه إليه رجال الأخلاق الذين لهم تجارب عدة في تبيين سلبيات العادة فنبهوا مراراً على استبداد العادة وطغيانها،فمن تعلم عادة أصبح عبدا لها،وعلى الرغم من الفوائد التي تنطوي عليها فإن لها أخطار جسيمة.

إن العادة تكون إيجابية أو سلبية وفقا لعلاقتها بالأنا،فإذا كانت الأنا مسيطرة عليها فإن العادة في هذه الحالة بمثابة الآلة التي نملكها ونستعملها حينما نكون بحاجة إليها وقت ما نريد،لكن العادة قد تستبد بالأنا(الإرادة) فتكون عندئذ عائقا حقيقيا ومن ثم يكون تأثيرها سلبيا بالضرورة.

وخلاصة القول أن السلوك الإنساني مشروط بمجموعة من العوامل الفطرية والمكتسبة و تشكل العادة أهم جانب من السلوك المكتسب،ولتحقيق التوافق بين الشخص ومطالب حياته المادية و المعنوية أو هي كما يقول شوفالي[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن العادة هي أداة الحياة أو الموت حسب استخدام الفكر لها) أو بتعبير أحسن أن يستخدمها الفكر لغاياته أو أن يتركها لنفسها

****

الطريقة:جدلية

الدرس:الشعور و اللاشعور.

الإشكال:هل كل ما لا نفهمه من السلوك الشعوري يمكن رده إلى اللاشعور؟

إن القول بأن الإنسان كيان مادي والبحث في ماهيته على هذا الأساس أمر يتعارض والحقيقة حيث أن هناك جانب آخر يجب مراعاته ألا وهو الجانب النفسي فالإنسان ينطوي على كيان داخلي يشعر من خلاله ويعي به تصرفاته، وإذا سلمنا أن الإنسان يعيش حياة نفسية شعورية فإن هذا التسليم يدفعنا إلى التقرير بأن جميع تصرفاته شعورية لاغير ولكن ما هو ملاحظ عند الإنسان العادي أنه

يسلك سلوكات في بعض الأحيان ويجهل أسبابها فهل هذا يعني أن الإنسان يعيش حياة نفسية شعورية فقط ؟ أو بالأحرى هل يمكن القول بأن سلوكات الفرد شعورية فقط ؟ وإذا كان العكس فهل هذا يعني أن هناك جانب آخر للحياة النفسية ؟.

إن تصرفات الإنسان جميعها نردها للحياة النفسية الشعورية فقط، كما يزعم أنصار الاتجاه الكلاسيكي الذي ظهر في عصر النهضة الأوربية الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي يقول[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]إن الروح أو الفكر تستطيع تأمل أشياء كثيرة في آن واحد والمثابرة في تفكيرها وبتأمل أفكارها كلما أرادت ذلك، والشعور من ثمة بكل واحدة منها) حيث يرى بأن ما هو عقلي هو بالأساس شعوري، ورفض إمكانية قبول وجود عمليات عقلية غير مشعور بها أي لا واعية مادامت كلمة عقلي تعني شعوري فلا يمكن أن يكون هذا عقلي ولا نشعر به، وقد أخذ بهذا الرأي كل من هوسرل وجون بول ستارت حيث نجد هوسرل يقول في كتابه (تأملات ديكارتية)[فقط المشتركين فى المنتدى يمكنهم رؤية الرابط . اضغط هنا للتسجيل ...]كل شعور هو شعور بموضوع ما أو شيء من الأشياء بحيث لا يبقى هناك فاصل بين الذات والموضوع).وبمعنى هذا أن التفكير عن الكلاسيكيين هو ما نشعر به ونعيه من عمليات عقلية ولذلك اعتبر ديكارت أن أساس إثبات خلود النفس قائم على الشعور.

ونجد من المسلمين من تطرق لهذا الموضوع هو بن سينا الذي اعتبر أن أساس إثبات خلود النفس هو الشعور وأن الإنسان كما يقول(إذا تجرد عن تفكيره في كل شيء من المحسوسات أو المعقولات حتى عند شعوره ببدنه فلا يمكن أن يتجرد عن تفكيره في أنه موجود وأنه يستطيع أن يفكر)،ومعنى هذا أن الشعور يعتبر أساسا لتفسير وتحديد العالم الخارجي نظرا لما يتضمن من عمليات عقلية متعددة ومتكاملة.

إن الإنسان يدرك ذاته إدراكا مباشرا فهو يدرك تخيلاته و أحاسيسه بنفسه إذا لا يوجد في ساحة النفس إلا الحياة الشعورية.

إن هذا الرأي أثار اعتراضا لدى الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم :فرويد،فرينك لايبنتز، وهذا الأخير يقول:إنني أوافق أن الروح تفكر دوما ولكن لا أوافق أنها تشعر دوما بأفكارها).كذلك كيف نفير بعض السلوكات التي تصدر من الإنسان ولا يعي أسبابها كما أننا نتصرف أحيانا تصرفات لا نعي أسبابها ولا يمكننا إدراجها في ساحة الشعور لأننا لا نشعر بها وإذا كانت الحواس غير قادرة على استيعاب العالم الخارجي فالشعور كذلك لا يمكنه احتلال ساحة النفس وحده.

وعلى عكس الرأي السابق نجد أنصار الاتجاه الذي يقر ويثبت اللاشعور وقد تبنى هذا الموقف ما يسمى بفلاسفة ـ مدرسة التحليل النفسي ـ وعلى رأسهم العالم النفساني ذو الأصل النمساوي بسيجموند فرويد وقد استند إلى حجج وبراهين عدة في ذلك منها الحجج النفسية المتعددة الأشكال (زلات القلم،فلتات اللسان،إضاعة الشيء،النسيان المؤقت،مدلول الأحلام،الحب من أول نظرة)ويرى فرويد أنه لا يمكن فهم كل منها بدون التسليم بفكرة اللاشعور ومن الأمثلة التي يستشهد بها والقصص التي يرويها فرويد عن فلتات اللسان افتتاح رئيس مجلس نيابي بقوله>>:أيها السادة أعلن رفع الجلسة<<وبذلك يكون قد عبر لا شعوريا عن عدم ارتياحه لما قد تسفر عنه الجلسة،والخطأ عند فرويد ظاهرة بسيكولوجية تنشأ عن تصادم رغبتين نفسيتين إن لم تكن واضحة ومعروفة لدى الشخص الذي يرتكب الهفوة،ومن أمثلة النسيان(أن شخصا أحب فتاة ولكن لم تبادله حبها وحدث أن تزوجت شخصا آخر،ورغم أن الشخص الخائب كان يعرف الزوج منذ أمد بعيد وكانت تربطهما رابطة العمل فكان كثيرا ما ينسى اسم زميله محاولا عبثا تذكره وكلما أراد مراسلته أخذ يسأل عن اسمه)وتبين لفرويد أن هذا الشخص الذي ينسى اسم صديقه يحمل في نفسه شيئا ضد زميله كرها أو غيرة ويود ألا يفكر فيه أما الأحلام فهي حل وسط ومحاولة من المريض للحد من الصراع النفسي،ويروي المحلل النفسي فرينك:)أن إحدى المريضات تذكر أنها رأت في الحلم أنها تشتري من دكان كبير قبعة جميلة لونها أسود وثمنها غالي جدا)فيكشف المحلل أن للمريضة في حياتها زوجا مسنا يزعج حياتها وتريد التخلص منه وهذا ما يرمز إليه سواد القبعة أي الحداد وهذا

ما أظهر لفرويد أن لدى الزوجة رغبة متخفية في التخلص من زوجها الأول،وكذا أنها تعشق رجلا غنيا وجميلا وجمال القبعة يرمز لحاجتها للزينة لفتون المعشوق وثمنها الغالي يعني رغبة الفتاة في الغنى وقد استنتج فرويد من خلال علاجه لبعض الحالات الباثولوجية أنه لابد أن توجد رابطة بين الرغبة المكبوتة في اللاشعور والأغراض المرضية فهي تصيب وظائف الشخص الفيزيولوجية والنفسية ويقدم فرويد مثال ـ الهستيريا ـ فصاحبها لا يعرف أنه مصاب بالهستيريا وهي تنطوي على أعراض كثيرة منها (فقدان البصر،السمع،أوجاع المفاصل والظهر،القرحة المعدية).ولهذا يؤكد فرويد مع بروير هذا الأمر حيث يقول بروير(كلما وجدنا أنفسنا أمام أحد الأعراض وجب علينا أن نستنتج لدى المريض بعض النشاطات اللاشعورية التي تحتوي على مدلول هذا العرض لكنه يجب أيضا أن يكون هذا المدلول لا شعوريا حتى يحدث العرض،فالنشاطات الشعورية لا تولد أعراض عصبية والنشاطات اللاشعورية من ناحية أخرى بمجرد أن تصبح شعورية فإن الأعراض تزول).ويمكن التماس اللاشعور من خلال الحيل التي يستخدمها العقل من دون شعور كتغطية نقص أو فشل،ومن أمثلة التعويض أن فتاة قصيرة القامة تخفف من عقدتها النفسية بانتعالها أعلى النعال أو بميلها إلى الإكثار من مستحضرات التجميل حتى تلفت إليها الأنظار أو تقوم ببعض الألعاب الرياضية أو بلباس بعض الفساتين القصيرة ويرجع الفضل في إظهار عقدة الشعور بالنقص ومحاولة تغطيتها إلى تلميذ فرويد آذلار ومنها ـ التبرير ـ فالشخص الذي لم يتمكن من أخذ تذكرة لحضور مسرحية ما قد يلجأ ل تبرير موقفه بإحصاء عيوب المسرحية.و يضيف فرويد قوله بأنه مادامت حواسنا قاصرة على إدراك معطيات العالم الخارجي فكيف يمكننا القول بأن الشعور كاف لتفسير كل حياتنا النفسية.

رغم كل هذه الحجج والبراهين إلا أن هذا الرأي لم يصمد هو الآخر للنقد حيث ظهرت عدة اعتراضات ضد التحليل النفسي وضد مفهوم اللاشعور خاصة،يقول الطبيب النمساوي ستيكال:أنا لا أومن باللاشعور فلقد آمنت به في مرحلته الأولى ولكن بعد تجربتي التي دامت ثلاثين عاما وجدت أن الأفكار المكبوتة إنما هي تحت شعورية وان المرضى دوما يخافون من رؤية الحقيقة).ومعنى هذا أن الأشياء المكبوتة ليست في الواقع غامضة لدى المريض إطلاقا إنه يشعر بها ولكنه يميل إلى تجاهلها خشية إطلاعه على الحقيقة في مظهرها الخام،بالإضافة إلى أن فرويد لم يجر تجاربه على المرضى الذين يخافون من الإطلاع على حقائق مشاكلهم وفي الحالات العادية يصبح كل شيء شعوري كما يقر بروير نفسه في قوله السابق وكذلك أن اللاشعور لا يلاحظ بالملاحظة الخارجية لأنه سيكولوجي ولا الداخلية لأنه لا شعوري،إذاً لا نلاحظه داخليا أو خارجيا فلا يمكن بالتالي إثباته.

إن الإنسان يقوم في حياته اليومية بعدة سلوكات منها ما هو مدرك ومنها ما هو غير ذلك ومن ثم ندرك أن هناك مكبوتات لا يمكن التعرف عليها إلا بمعرفة أسبابها ولكن أن نرجع كل الحالات للاشعور فهذا ما لا ينبغي .

ونتيجة لما سبق يمكننا أن نقول أن الحياة عند الإنسان شعورية و لا شعورية أن ما لا يمكن فهمه من السلوك الشعوري يمكن فهمه باللاشعور.

حين نتحدث عن اللبيد والجنس فلا مناص من ذكر فرويد فقد كان يوجه اهتمامه لهذه المسألة إلى درجة المبالغة والشذوذ وكل ما كتبه يدور حول الغريزة الجنسية لأنه يجعلها مدار الحياة كلها ومنبع المشاعر البشرية بلا استثناء يصل به الأمر إلى تقرير نظريته إلى حد أن يصبغ كل حركة من حركات الطفل الرضيع بصبغة الجنس الحادة المجنونة فالطفل أثناء رضاعته ـ كما يزعم هذا الأخير ـ يجد لذة جنسية ويلتصق بأمه بدافع الجنس وهو يمص إبهامه بنشوة جنسية،وقد جاء في >>بروتوكولات حكماء صهيون)<<يجب أن نعمل أن تنهار الأخلاق في كل مكان فتسهل سيطرتنا...إن فرويد منا وسيظل يعرض العلاقات الجنسية في ضوء الشمس كي لا يبقى في نظر الشباب شيء مقدس ويصبح همه رواء غرائزه الجنسية وعندئذ تنهار أخلاقه).(انظر كتاب المادية والإسلام)(عن كتاب تنظيم الإنسان للمجتمع(

****

الطريقة:جدلية

الهيجان ٠١

الإشكال:هل نحن نخاف لأننا نضطرب أم أننا نضطرب لأننا نخاف ؟

يقول ريبو الهيجان صدمة مفاجئة شديدة يغلب فيها العنف مصحوبة بازدياد الحركات وانقطاعها .
إن الهيجان هو ذلك الحالة النفسية والجسدية التي تعم الفرد في حالة حدوث اضطرابات حادة كالخوف، الغضب، الفرح، اللذة، الألم، وهذه الحالات تصاحبها اضطرابات سيكولوجية وأخرى فيزيولولجية وهذا ما لا ينكره احد، لكن جمهور الفلاسفة اختلف حول أيهما أسبق حدوثا الاضطراب النفسي أم التغير الفيزيولوجي؟أو بالأحرى نقول:هل الهيجان تغير في الحالة الفيزيولوجية يليه شعور بالحلة النفسية المتغيرة أم العكس؟

يرى أنصار النظرية الفيزيولوجية أن الهيجان إنما هو شعور باضطرابات الأعضاء و وظائف الجسد أي الاضطرابات الموجودة في الأطراف والقلب والشرايين والرئتين والأعضاء الداخلية.وأول من دافع عن هذا المبدأ العالم الأمريكي-ويليام جيمس- في كتابه(الوجيز في علم النفس)،والعالم الدنماركي-كارل لانج-إلا أن هذا الأخير يحصر الاضطرابات في النواحي الحشوية و تغيرات الأوعية الداخلية بتوسعها أو انقباضها بينما يلح –جيمس-على العضلات السطحية المحيطة في الدورة الدموية والتنفس والهضم والحركات الخارجية ونجده يقول :إن نظريتي هي أن التغيرات الجسدية تتبع مباشرة إدراك الحقيقة المثيرة وإن شعورنا بهذه التغيرات وهي تحدث هو الهيجان) ويوضح هذا المعنى قائلا :إن الذوق العام يرى أننا نضيع ثروتنا ونحزن ونبكي ونقابل دبا فنخاف و نهرب ويزعجنا خصمنا فنغضب ونضطرب،والأصح أن نقول:أننا نحزن لأننا نبكي،نغضب لأننا نضطرب،نخاف لأننا نرتجف،وليس العكس)...ويدعم جيمس نظريته هذه بحقائق أخرى:

●إذا زالت المظاهر الجسدية للهيجان زال الخوف إذا لكل حالة هيجانية مظاهر فيزيولوجية مناسبة ومميزة لها

●إذا لم يتخذ الإنسان الوضع الخاص بالهيجان فإنه لا يهتاج، فإذا رفع الحزين رأسه بدل أن ينكسه ودفع بصدره إلى الأمام بدل أن ينكمش فإنه لا يشعر بالحزن وفي هذا يقول باسكال إن أحسن وسيلة تخلف فينا الشعور بالهيجان الديني هي أن نقوم بحركات دينية

●قد يحدث الهيجان نتيجة وضعيات جسمية ونفسية مناسبة كتمثيل دور الغضب يؤدي إلى الغضب فعلا.

إن القول بهذه النظرية لم يصمد أمام النقد فقد وجهت لها عدة اعتراضات ذلك أنه إذا حقنا شخصا بمادة الإدريانين التي تسبب تغيرات واسعة الانتشار في الأحشاء و الغدد

كما بين العالم الأمريكي كانون لا ينتج عنه بالضرورة اهتياج كذلك أن بعض الهيجان كالحقد و الغيرة التي ليس لها من تعديل سوى العناصر الذهنية.

وعلى عكس الرأي الأول ظهر اتجاه ثان يرى أن كل هيجان يبدأ أولا بإدراك و تصور الهيئة فإذا أدركنا الخطر استجبنا و كانت النتيجة هرب، و نقدم مثال على ذلك فإذا كنا على متن طائرة و هي تحلق في الجو و أدركنا بأنه طرأ على الطائرة خلل ميكانيكي أدركنا الخوف فنرتجف أو يغمى علينا لأننا تصورنا حالة الخطر،و إذا واجهنا أسد دون قيد فإننا نتصور الموت فنخاف و ينعكس هيجاننا على جسدنا بشكل اضطرابات حشويـــة و غددية و عضليـــة . و لقد كان على رأس هذه النظرية هربرت ونهالفوسكي حيث نجد هربرت يقــول:إن الانفعالات اللذيذة تستدعي اتفاق وانسجام التصورات بعضها مع البعض أما الانفعالات المؤلمة فإنها تنشأ عن عدم إنتضامها و عدم اتفاقها) و

مثل هذا ما ذكرناه سابقا فرؤية الأسد تجعلنا نتصور الموت ثم نخاف وينعكس هذا على جسمنا.وقد اعتمدت هذه النظرية فيما ذهبت إليه على الاستدلال بأن الجسم آلة والنفس مصدر جميع أفعاله.
لكن هذه النظرية تحمل في مضمونها آية بطلانها ذلك أنه ثبت في علم النفس التجريبي عدم فهم الظاهرة النفسية إذا كانت بمعزل عن شروطها البيولوجية، كذلك أن شعورنا بالحالة النفسية فيبعض الأحيان يحدث لاحقا للاضطرابات العضوية، كذلك أن التصورات وحدها لا تكفي لإثارة الهيجان.
إن الهيجان هو استجابة الكائن الحي كوحدة لا تقبل التجزئة فلا هيجان بدون جسد ولا هيجان بدون نفس أو تصورات عقلية،ولقد نفت الدراسات الأخيرة التي قام بها ماسرمان في أمريكا أن يكون للهيجان مراكز معينة وثابتة.والعيب الذي تؤاخذ عليه النظريتين أنهما حاولتا تفسير هذه الظاهرة المعقدة تفسيرا من جانب واحد لكنكان ينبغي النظر في الجانبين وترافقهما عند حدوث الحالة الهيجانية لذلك يقول أرسطو:إن الانفعال ليس في الجسم ولا في النفس بل في الإنسان)فهو استجابة الإنسان ككل جزء منه، بالإضافة إلى مساهمة العوامل الاجتماعية التي تساعد الفرد في تحقيق نوع من التكييف مع وسطه.
وخلاصة القول أنه لا يمكننا أن نقول إلا أن الهيجان لا ترجع طبيعته إلى عنصر بسيط ولا جملة من العناصر، وإنما هو حادثة نفسية معقدة تجعلنا نسلم بأنها تعم الجسم والنفس معا فهو يحدث تبعا للتغيرات الفيزيولوجية والتصورات العقلية في آن واحد.

الطريقة:جدلية
الدرس:العواطف والأهواء
الإشكال:هل مصدر العاطفة الذهن أم الجسم ؟

تعد العاطفة هي تلك الحالة الانفعالية المعقدة الثابتة والمستديمة وغير العنيفة على خلاف الهيجان وهي أنواع كثيرة، وهي كذلك استعداد انفعالي مكتسب ولهذا تتميز عن الميول الفطرية رغم أنها نبتت منها فهي تتأثر بالعوامل الاجتماعية وتنمو وتقوى تحت تأثير التفكير والتأمل والتجارب الانفعالية المختلفة ولأهمية هذا المبحث اختلف الفلاسفة لاختلاف مناهجهم حول إعطاء مصدر حقيقي للعواطف بشتى أنواعها والتساؤل الذي يتبادر إلى أذهاننا.هل يمكن إرجاع العاطفة إلى الذهن آو الجسد؟
يرى الذهنيون ومن بينهم هر برت أن مصدر العواطف هو الاتفاق والاختلاف بين تصوراتنا وأفكارنا والعواطف بالنسبة إلى أفكارنا مثل الاتساقات بالنسبة إلى الأصوات الموسيقية التي نؤلفها مثال ذلك أنني عندما أكون في حالة انتظار صديق فإنني أتصور مجيئه وصدق حديثه فإذا وردت علي منه رسالة تؤكد زيارته فان الفرحة ستغمرني أما إذا أنبأتني الرسالة بعدم قدومه فان هذه الفكرة ستصطدم بالأفكار الأخرى التي كنت أغذيها في نفسي أتوقعها فيشملني الحزن.
إلا أن هذه النظرية لم تصمد للنقد ذلك أنها تفسر عاطفة بعاطفة أخرى لا غير لأن الانتظار الذي يثير السرور هو في الحقيقة رجاء إثارته رابطة الصداقة التي تربطني بالصديق وليس الرجاء والصداقة

مجرد فكرة بل هما عاطفتان قد تولدتا أو تكفان عواطف أخرى وكل ما في الأمر أن النظرية تفسر إلى حد ما العواطف الفكرية التي تنشأ على الاتفاق أو الاختلاف بين الأفكار هذا علاوة على أن تهمل التغيرات العضوية التي تصحب ظهور العواطف مصاحبة متراوحة في الشدة.

وعلى عكس الرأي السابق يرى أنصار النظرية الفيزيولوجية وعلى رأسها وليام جيمس أن الاضطرابات العضوية التي تحدث للإنسان في حالة العاطفة خاصة العاطفة الدينية وقد وسع ريبو هذه النظرية وعندئذ وقع الربط بين العاطفة الدينية والقشعريرة التي يشعر بها المتدين كما استدلت هذه النظرية بالاضطرابات العضوية التي تظهر على المتصوفين وقد جاء في القرآن الكريم مصداقا لقوله تعالىمثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم) ، وقال أحد الشعراء العرب:

وإني لتعروني لذكراك هزة كما انتفض العصفور بلله القطر

كما أن العاطفة الخلقية في صورة استنكاف تصحبها تغيرات فيزيولوجية و كثيرا ما تصحب العاطفة الجمالية حركات واضحة في الغناء و الرقص ومن العادة أن يذكر بهذا الصدد ما حدث لـ مقبرانش من تسارع في حركة القلب بشكل عنيف عندما كان يقرا كتاب(الإنسان لديكارت)مما جعله مرارا يترك قراءته للتنفس.

إن هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد ذلك أن العاطفة مثل الهيجان لا تنفصل عن الجسم ومهما كانت الاضطرابات العضوية مختلفة في الهيجان، والعاطفة من حيث الدرجة فقط، فان هذا الجانب الفيزيولوجي يبقى دائما عاجزا عن تفسير نوعية العواطف والمعاني الخاصة التي تكتسبها.

إن العيب الذي تؤاخذ عليه النظريتين أنهما جزأتا العواطف الوجدانية لدى الفرد بحيث طرحت العاطفة الإنسانية بشتى أنواعها، الأولى على النفس والثانية على مستوى الجسم في حين عواطف الفرد مصدرها النفس والجسم معا وبدون توفر هذين الشرطين يصبح لا معنى لعواطفنا وأهوائنا بدون أن ننسى العوامل الاجتماعية .

وفي الأخير وكحوصلة لما سبق فان العاطفة ليست في الجسد ولا في النفس، وإنما في الإنسان كجزء لا يتجزأ،وان كل المحاولات الرامية لفصل الجسد عن الروح أو العكس مآلها الفشل ذلك انه لا يمكننا أن نجد فردا بدون جسد له عواطف سامية أو العكس،فالإنسان ليس ملكا كما انه ليس بشيطان.

****

الطريقة:جدلية الدرس: الطبيعة والثقافة.

الإشكالية: هل الثقافة ما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة أم هي ما يقابلها به؟.

نشأ الفرد في أحضان الطبيعة وخضع لمؤثراتها وقوانين التطور الطبيعي وتكيف مع شتى المؤثرات الطبيعية مثل بقية الكائنات الحية ولأن الوجود الإنساني قائم في أساسه على الجدلية بين الثقافة والطبيعة، والإنسان بحكم طبيعته مطالب بتحقيق وجوده من خلال تأثيره على محيطه وهكذا عندما يقذف بالفرد في الجماعة فانه يأخذ في اكتساب ألوان من التصرفات المختلفة بحيث أنه يتصل بالثقافة وتراثها ومن هنا يتبادر إلى أذهاننا الإشكال التالي:هل هذا الاتصال هو عبارة عن أشياء يضيفها الإنسان إلى الطبيعة أم يقابلها به ؟

يرى أنصار الاتجاه الذي ينادي بالإضافة أن الطبيعة ليست الحياة البيولوجية ولا الفيزيولوجية التي يولد عليها الفرد فحسب بل أيضا البيئة الفيزيائية التي يستقر فيها المجتمع، إن الثقافة متعددة المفهوم، فهي في اللغة الفرنسية تعني العناية بالأرض أي بفلاحتها وزراعتها ويفهم من هذا أن الأرض من غير ما يضاف إليها من نشاط إنساني لا تنتج شيئا يستجيب لمطالب الإنسان، فالثقافة إذا هي ما يضاف إلى الطبيعة الجغرافية من نباتات أو أنها تتمثل في منتجات الأرض، وإذا نظرنا نظرة

الانثروبلوجيين قلنا بان الثقافة ما تنطوي عليه من لغة وتقنية ومؤسسات اجتماعية كثيرة تبقى مدة طويلة بعد موت الأفراد الذين أنتجوها وفي هذا السياق يقول جوزيف فغتر:أن الأفراد يذهبون ويجيئون ولكن الثقافة تبقى مستقرة) وكأن الثقافة كل مستقل بذاته له كيانه وقيمته باعتبار أنها (صفة الكائنات الإنسانية مهما كان المكان الذي يحيون فيه أو أسلوبهم في الحياة) على حد تعبير هوسكو فيتز، فالفرد زاد على البقعة الجغرافية أشياء يسميها بعضهم بالبيـــئة الاصطناعية وهي التي عملت على تخليده انه خالد في الطبيعة بانتاجاته الفنية ومؤلفاته الأدبية والعلمية ومعتقداته الدينية، إلا أن الثقافة تفقد معناها بانعدام الجنس البشري ونجد مارغريت مد إحدى الأنثروبيولوجيات في أمريكا ترى أن الثقافة عبارة عن (استجابة الإنسان لإشباع حاجاته الأساسية فهي عبارة عن الوسائل التي يلجأ إليها الإنسان ليعيش معيشة مريحة في العالم) إذا فالثقافة تسمح للمكتسب بالتلاؤم مع الوسط الطبيعي وتبقى جزءا أساسيا من الحياة الإنسانية .

إن هذا الرأي رغم كل الحجج والأدلة لم يصمد للنقد لأن الواقع يشهد أن الإنسان لم يترك زمام مصيره للطبيعة بل أراد أن تكون له اليد الطولى في تقرير مصيره واستطاع بذلك الخروج من دور التاريخ الطبيعي إلى دور التاريخ الحضاري .

وعلى عكس الرأي السابق نجد أنصار الاتجاه المنادي بالتضاد بحيث يرون أن الإنسان ما كان ليوجد ذلك الصرح الثقافي إلا من اجل التكيف مع البقعة الجغرافية ومن مظاهر التكيف الدفاع ضد العوامل الفيزيائية القاسية من برودة وحرارة وجبال وبحار، وكذلك خرق ستار الألغاز الطبيعية وتجاوزها.

إن تطور العلوم وظهور الأديان أعطت السيطرة للإنسان فتطور الفرد ثقافيا واجتماعيا جعله ينفصل شيئا فشيئا من آثار البيئة فهو يحاول دائما ابتداع الكثير من الوسائل التي تمكنه من مغالبة سيطرتها ضمانا لبقائه واستقرارا لحياته وقد استطاعت المجتمعات أن تقهر الطبيعة وتذلل صعوباتها فشقت الأنفاق وجففت البحيرات وعمرت الصحاري وغيرت مجاري الأنهار، وكذلك نجد أن الثقافة تغير الكثير من ميولنا الفطرية وتعدل اتجاهاتنا حتى تتمشى في وفاق مع المجتمع ذلك لان معظم الصفات الطبيعية توجد عند الطفل في شكل قدرات كامنة والبيئة الثقافية هي التي تنميها وتغذيها وقد أمكن لحد كبير التدخل في عامل الوراثة وإخضاعه للرقابة الاجتماعية بفضل ما توفره الثقافة من شروط وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الثقافة تقف في وجه الخصائص البيولوجية الفيزيولوجية كمراقب صارم كأنها تنافس الطبيعة ويجدر بنا إذا أن نقابل الثقافة بالطبيعة وذلك من خلال المنجزات الايجابية التي حققها الإنسان فقد كان اقل من الطبيعة فأصبح أعظم منها، لا يعنيه غضبها ولا رضاها لقد أنقذه الدين من الخوف والعجز العقلي كما أن الفن ساعده على الانفلات من الواقع بفضل الخيال من اجل الترويج على النفس وتسليتها .

هذا الرأي هو الآخر لم يصمد للنقد لأنه لا يمكن نفي الرأي الأول بالإضافة إلى ذلك نجد آن العلاقة تارة في صورة إضافة، وتارة أخرى في صورة مقاومة.

انه من العسير علينا الوقوف على الحد الفاصل بين الثقافة والطبيعة فالتباين الذي يخيل لنا انه موجود بينهما ليس بالتباين المطلق لأن القوانين التي تسيطر على نمو الحياة الطبيعية هي نفسها التي تسيطر على تكوين الحياة الثقافية.

وخلاصة القول يمكننا أن نقول أن الثقافة تبدو علاقتها بالطبيعة تارة في صورة إضافة وتارة أخرى في صورة تضاد وصراع غير انه لا يجب علينا أن نقابل الثقافة بالطبيعة مقابلة مطلقة لأنهما كل متكامل ومتشابك يستعصي التمييز فيه بين الفطري من جهة والمكتسب من جهة أخرى.

قال البروفيسور شاربل عميد كلية الحقوق في جامعة فيينا>>:إن البشرية لتفخر بانتساب محمد إليها ذلك الأمي الذي استطاع أن يأتي بشريعة سنكون نحن الأوربيون اسعد ما نكون، لو وصلنا إلى قمتها بعد ألفي عام <<

يقول مالك بن نبي في كتابه (مشكلة الثقافة >>:(الثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع يغذي

حضارته و يحمل أفكاره (الصفوة)كما يحمل أفكار(العامة)و كل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة والأذواق المتناسبة

انتهى

بالتوفيق للجميع